


B. v. S.

B. v. S.

Sittenlehre

widerleget

von

dem berühmten Weltweisen

unserer Zeit

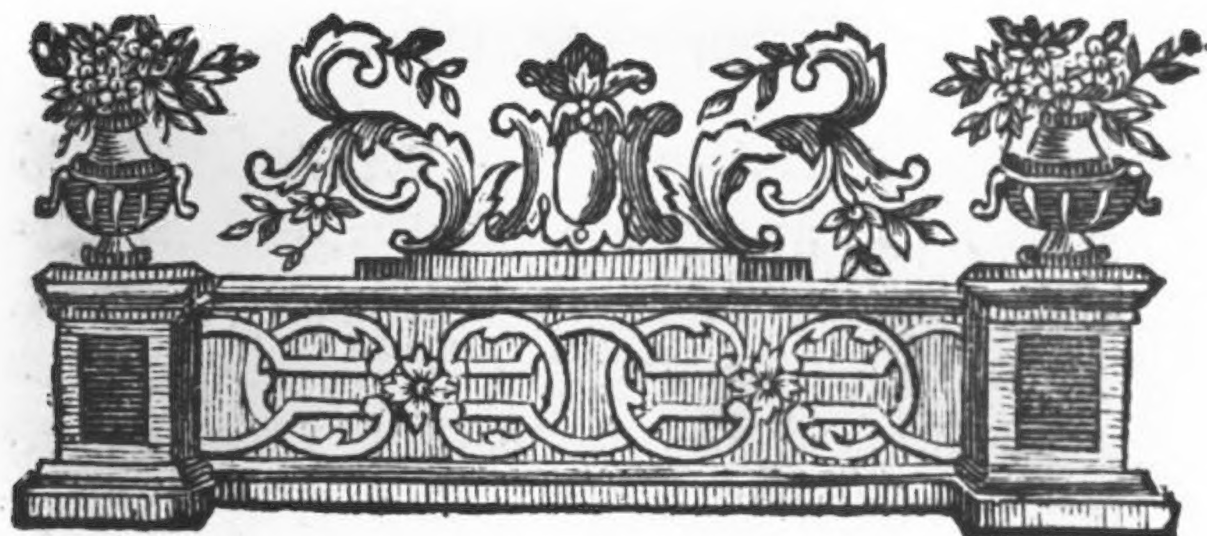
Herrn Christian Wolf.

Aus dem Lateinischen übersetzet.

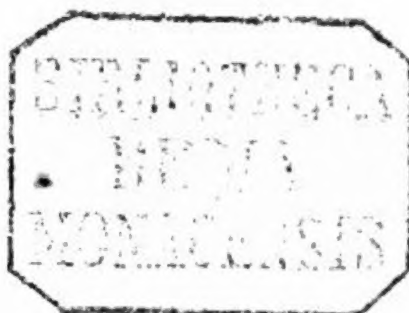
Frankfurt und Leipzig,

1744.


Bayerische
Staatsbibliothek
München



Vorrede
zu dieser Uebersetzung.





Kein Sieg ist der Wahrheit rühmlicher, als welchen sie gegen spitzfündige Widersprecher erhält. Diese strengen allen ihren Witz an, zum Trotze derselben ihre widersinnischen Sätze empor zu bringen, und werden durch ein gewisses Ansehen der Gründlichkeit mächtig unterstützet. Daher werden die Blöden von diesem Strome hingerissen, und diejenigen

von den Scharfsinnigen, deren Werk es nicht ist, sich in dieses Feld einzulassen, werden wenigstens dadurch wankend gemacht. Alsdann aber zeiget die Wahrheit ihre unüberwindliche Macht, wann sie diese gefährlichen Feinde zu Boden schläget. Der erschrecklichste unter allen von dieser Gattung ist bisher Spinoza gewesen. Der geometrische Vortrag desselben, und eine gewisse Dunkelheit und Zweydeutigkeit, welche darinnen herrschet, gaben ihm nicht nur einen großen Schein der Bündigkeit, sondern dieneten ihm auch zur Schutzwehre gegen alle, welche sich an ihn wagten und dieser Lehrart nicht mächtig waren. Die Ehre einer ordentlichen und gründlichen Widerlegung war unserm großen deutschen Weltweisen, dem Herrn geheimen Rathe Wolf, vorbehalten. Seine grausamen Widersacher gaben ihm die Veranlassung dazu. Sie wußten in ihrem Grimme nichts Heftigeres gegen ihn zu erdenken, als daß sie ihn zu Spinozas Partey zähleten, und vorgaben, er wollte mit demselben das verworfene blinde Schicksal nebst der Nothwendigkeit aller Dinge wieder hervorziehen. Aller Schutzschriften ungeachtet, verharreten sie so hartnäckig bey dieser Beschuldigung, daß

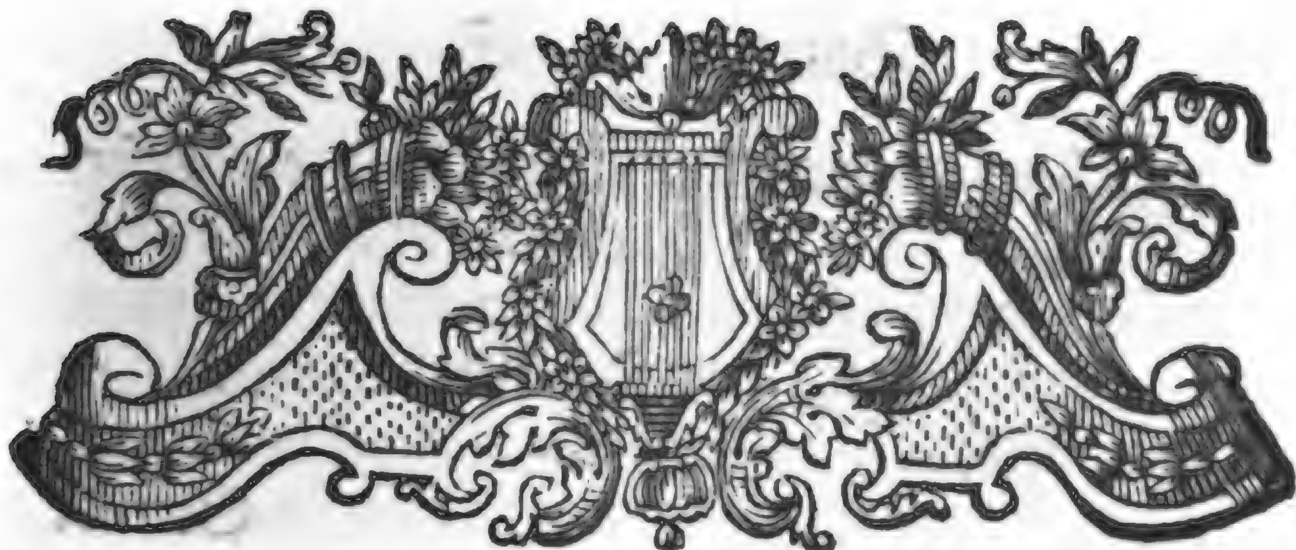
sie

sie sich dieselbe nicht wollten ausreden lassen. Allein, wie sehr wurden sie beschämet, als sie endlich aus dessen größern Werken ersahen, daß er seinen Feind ohne Verstellung angriff, und denselben mit unumstößlichen Gründen von dem angemaßten Throne der Wahrheit herabstürzte. Wie herrlich war nicht dieser Sieg der Wahrheit! und wie sehr freueten sich die Liebhaber derselben, daß sie die Waffen eines fürchterlichen Feindes zerbrochen erblickten, an welchen sich kein anderer, als ein Meister der Kunst, wagen durfte! Ein solcher schätzbarer Sieg, welcher nichts Geringeres, als das Daseyn Gottes und die Freyheit desselben betrifft, muß nicht verborgen gehalten werden, sondern man muß denselben zu iedermanns Freude und Nutzen öffentlich bekannt machen. Dabey muß man des überwundenen Feindes nicht schonen: man muß ihn vielmehr öffentlich zur Schau aufführen, damit nicht ungeübte Leute ihn noch länger für ein Gespenste ansehen, sondern sich angewöhnen, sein fürchterliches Gerassel zu verachten. Dieses ist allezeit die Meinung der verständigsten Gottesgelehrten gewesen: und dieses ist auch die Absicht der gegenwärtigen Uebersetzung. Welch eine Freude

müssen nicht diese Schriften einem wahrheitliebenden Leser verursachen, wann er siehet, daß alle Zweifel, welche er hie und da gegen das Daseyn und die Freyheit der Gottheit aufgefangen hat, darinnen gehoben sind! und wie sehr muß nicht seine Freude vergrößert werden, wann er vernimmt, daß dieses das einzige Lehrgebäude der Gottesleugner sey, welches nunmehr von Grunde aus niedergerissen ist! Wer unter uns Deutschen dadurch erbauet und in der Wahrheit befestiget wird: der wisse es unserm großen Weltweisen Dank, und wünsche ihm zur Vollendung seines herrlichen Baues der Wahrheit Leben und Gesundheit. Wir aber verlangen weiter nichts für unsere Bemühung, als das Vergnügen zu genießen, daß wir die Erkenntniß wichtiger Wahrheiten und die Ausrottung des Irrthums in Deutschland befördert haben.



Vorrede



Vorrede

vor des

Verfassers nachgelassenen Werken.

Geneigter Leser.



Die Schriften, welche das gegenwärtige Buch ausmachen, sind zwar größtentheils noch unvollkommen, und es fehlet ihnen also daran, daß sie von dem Verfasser nochmals wären geprüfet, ausgeputzet und ausgebessert worden: dessen ungeachtet aber hat man es für rathsam gehalten, solche an das Licht zu stellen, weil die gelehrte Welt nicht

wenig Nutzen daraus schöpfen, und ein Leser, wenn er zugleich ein Weltweiser ist, seine Wissenschaft aus denselben vermehren kann; indem ein solcher weder dem Scheine der Wahrheit trauet, noch sich auf das Ansehen anderer verlässet, sondern nur bloß unumstößliche Gründe und ungezweifelte Wahrheiten suchet.

Ob es nun gleich bey einem Buche, worinnen fast alles nach mathematischer Lehrart erwiesen ist, sehr wenig darauf ankommt, daß man wisse, was solches für einen Verfertiger gehabt und was dieser für eine Lebensart geführet habe (denn dieses lässet sich zur Genüge aus den gegenwärtigen Schriften selbst erkennen): so achten wir es doch nicht für undienlich, etwas weniges von seinem Leben zu erwähnen.

Es ist derselbe von Jugend auf zu der Gelehrsamkeit angehalten worden, und hat sich als ein Jüngling viele Jahre lang in der Gottesgelahrtheit geübet. Als er aber zu denen Jahren gelangte, da der Verstand zu seiner Reife kommt und die Natur der Dinge zu erforschen geschickt wird: so legte er sich ganz und gar auf die Weltweisheit. Hier aber fand er weder Lehrmeister noch Schriftsteller, welche ihm in diesen Wissenschaften Genüge gethan hätten: und nichts desto weniger

weniger hatte er eine brennende Begierde, solche zu lernen. Daher fassete er den Entschluß, seine Kräfte selbst zu versuchen, wie weit er es durch eigenes Nachdenken darinnen bringen könnte. Und zu dieser Absicht sind ihm die Schriften des hochberühmten und vortrefflichen Weltweisen, Renat Descartes, sehr wohl zu statten gekommen. Er machte sich also von allen andern Verrichtungen und zerstreuenden Geschäften, welche der Erforschung der Wahrheit größtentheils hinderlich sind, völlig los, verließ, um von seinen Bekannten in dem Nachsinnen nicht gestöret zu werden, die Stadt Amsterdam, worinnen er geboren und erzogen war, und zog anfänglich nach Rheinsburg, hierauf nach Voorburg, und endlich nach dem Hag, wo er am 21 Februar des 1677 Jahres an einer Schwindsucht starb, nachdem er kaum das vier und vierzigste Jahr zurück geleget hatte. Er beschäfftigte sich aber nicht ganz allein mit Erforschung der Wahrheit; sondern übte sich auch in der Sehekunst und im Schleifen und Glätten solcher Gläser, welche zu Seheröhren und Vergrößerungsgläsern gebraucht werden: und wenn ihn nicht ein so frühzeitiger Tod weggenommen hätte; so hätte man noch etwas vortreffliches darinnen von ihm hoffen können, denn er hat zur Genüge gezeiget, wie weit seine Einsicht und

Geschicklichkeit in diesem Stücke gehe. Unerachtet er nun solchergestalt sich der Welt gänzlich entzog und im Verborgenen lebte: so wurde er doch durch seine gründliche Wissenschaft und große Scharfsinnigkeit des Verstandes vielen gelehrten und in Ehrenämtern stehenden Männern bekannt, wie aus seinen an ihn abgelassenen Briefen und darauf gestellten Antworten zu ersehen ist.

Seine meiste Zeit brachte er damit zu, die Natur der Dinge ausfündig zu machen, seine Erfindungen in Ordnung zu bringen, und solche seinen guten Freunden mitzutheilen: die wenigste Zeit wurde auf die Gemüthsergetzung gewendet. Sein Eifer in Ausspürung der Wahrheit wurde so hitzig, daß er einsmals ganzer drey Monate lang nicht aus dem Hause kam, wie solches die Leute bezeugen, bey welchen er im Hause gewohnet hat. Ja, damit er in Untersuchung der Wahrheit nicht gestöret werden, sondern ohne Hinderung darinnen fortkommen möchte: so schlug er die Professorstelle, welche ihm der durchlauchtigste Churfürst von der Pfalz antragen ließ, bescheidentlich aus, wie aus dem 53 und 54 Briefe erhellet.

Von dieser großen Liebe zur Wahrheit und äußersten Fleiße haben wir nun im 1664 Jahre erhalten:

erhalten: Renat Descartes Anfangsgründe der Weltweisheit, der erste und andere Theil, von unserem Verfasser nach geometrischer Lehrart erwiesen, welchen zugleich desselben metaphysische Gedanken beygefüget sind. Und im 1670 Jahre: Abhandlung solcher Dinge, welche in die Gottesgelahrtheit und Staatskunst einschlagen. In diesen Schriften werden die tiefsinnigsten und wichtigsten Sätze von der Gottesgelahrtheit und heiligen Schrift, nebst den wahren und bündigsten Grundsätzen eines gemeinen Wesens, abgehandelt.

Aus eben dieser Quelle sind nun diejenigen Schriften geflossen, welche hier unter der Aufschrift: B. v. S. nachgelassene Werke; dem Leser mitgetheilet werden. Sie enthalten alles dasjenige in sich, was man aus den Handschriften des Verfassers und einigen Abschriften, welche unter seinen guten Freunden und Bekannten steckten, zusammen bringen können. Es ist zwar glaublich, daß von demjenigen, was unser Verfasser ausgearbeitet hat, bey diesem oder jenem wol noch einiges verborgen liegen mag: jedoch wird unserem Ermessen nach nichts darinnen stehen, was nicht in den gegenwärtigen Schriften öfters vorkommt. Es müßte dann etwann die kleine Abhandlung von dem Regen-

bogen

bogen seyn, welche derselbe, wie einigen erinnerlich ist, vor etlichen Jahren aufgesetzet hat, und welche, wenn er sie nicht, wie es fast wahrscheinlich ist, dem Feuer aufgeopfert hat, irgendwo verborgen stecken muß.

Der Name des Verfassers ist sowol in der Aufschrift des Buches, als sonst allenthalben, bloß mit den Anfangsbuchstaben ausgedrücket worden, und dieses aus keiner andern Ursache, als weil derselbe kurz vor seinem Ende ausdrücklich begehret hat, daß man seinen Namen der Sittenlehre, welche er drucken zu lassen anbefohlen, nicht vorsetzen sollte. Warum er aber solches verboten, davon ist vermuthlich bloß dieses die Ursache gewesen, weil er nicht wollte, daß eine Wissenschaft von ihm den Namen führen sollte. Denn er schreibet hier unten in der Sittenlehre (570): "wer begierig sey, andern "mit Rath oder That dazu zu verhelfen, daß "sie des höchsten Gutes theilhaftig werden möch-"ten; der werde sich am wenigsten darum be-"mühen, daß eine Wissenschaft von ihm den "Namen führen möge." Und noch vorher (398), wo er die Erklärung des Ehrgeizes erläutert, beschuldiget er diejenigen, welche dergleichen thun, nicht undeutlich einer Ruhmbegierde.

Was

Was die gegenwärtigen Schriften desselben betrifft: so gehet die Sittenlehre, obgleich vor dem ersten Theile eine Vorrede fehlet, den übrigen gar sehr weit vor, und kann für ein vollständiges und vollkommenes Werk gehalten werden. Unser Weltweise hat dieselbe in fünf Theile abgetheilet, wovon der erste handelt von Gott: der andere von der menschlichen Seele: der dritte von dem Ursprunge und der Natur der Affekten: der vierte von der Sklaverey der Menschen; wobey zugleich die Materien von der Regel und Richtschnur des Lebens, und dem Guten und Bösen der Menschen vorkommen: endlich der fünfte von den Kräften des Verstandes oder der menschlichen Freyheit, imgleichen von der Ewigkeit der Seele.

In dem ersten Theile wird erwiesen, daß Gott

1 nothwendig da sey:
2 nur ein einziger sey:
3 bloß durch die Nothwendigkeit seiner Natur da sey und wirke:
4 von allen Dingen die freye Ursache sey, und daß alles dergestalt in Gott sey, daß ohne denselben weder etwas seyn noch gedacht werden könne.

5 Endlich, daß alles von Gott vorherbestimmet sey: nicht zwar nach einer Freyheit des Willens oder einem unumschränkten Belieben; sondern nach der uneingeschränkten Natur Gottes, oder nach dessen unumschränkten Macht.

Der Schwierigkeiten zu erwähnen, welche ihm von einigen gegen seine Abhandlung von Dingen, welche in die Gottesgelahrtheit und Staatskunst einschlagen, sind gemacht worden; und zwar erstlich, daß der Verfasser derselben Gott und die Natur mit einander vermenge, oder (ihrer Meinung nach) für eines und eben dasselbe Ding halte; zum andern, daß er eine unwidertreibliche Nothwendigkeit aller Dinge und Handlungen glaube: so hat derselbe in dem 21 Briefe, welcher an den berühmten Herrn Oldenburg gerichtet ist, folgendergestalt darauf geantwortet. "Ich halte Gott für die inwohnen-"de Ursache aller Dinge, wie man sie nennet, "und nicht für die vorübergehende Ursache der-"selben. Nämlich, ich behaupte mit Paulus, "daß alles in Gott sey und sich in Gott bewege: "welches auch wol die Meinung aller alten Welt-"weisen mag gewesen seyn, ob sie solche gleich "anders vorgetragen haben; ja ich getraue mir "gar zu sagen, auch aller alten Ebräer, so viel

sich

sich aus einigen ihrer fortgepflanzten Lehren," ob diese gleich vielfältig verfälschet sind, muth-" maßen lässet." Auf die andere Schwierigkeit aber hat derselbe in dem 23 Briefe, welchen er an eben diesen Herrn Oldenburg geschrieben, diese Antwort ertheilet. "Ich will hier mit" wenigem anzeigen, auf welche Weise ich eine" unwidertreibliche Nothwendigkeit aller Dinge" und Handlungen glaube. Nämlich, ich unter-" werfe Gott keinesweges einem blinden Schick-" sale: sondern ich gedenke mir, daß alles nach" einer unvermeidlichen Nothwendigkeit aus der" Natur Gottes erfolge; eben so, als iedermann" sich gedenket, daß es aus der Natur Gottes" folget, daß er sich selbst erkennet. Nun begeh-" ret aber ja kein Mensch zu leugnen, daß dieses" aus der göttlichen Natur nothwendig folget:" und dennoch hat niemand dabey die Gedanken," daß Gott durch ein gewisses Schicksal hierzu" gezwungen sey; sondern, daß er sich selbst aller-" dings frey erkenne, ob solches wol zu gleicher" Zeit nothwendig geschiehet. Hernach, so wer-" den durch diese unvermeidliche Nothwendigkeit" der Dinge weder die göttlichen, noch die mensch-" lichen Rechte aufgehoben. Denn, selbst die" Sittenregeln, sie mögen nun gleich die Gestalt" der Gesetze oder Rechte von Gott selbst bekom-" men, oder nicht: so sind sie doch gleich gut"

göttlich

"göttlich und heilsam. Und das Gute, welches "aus der Tugend und Liebe Gottes folget, mö-"gen wir nun von Gott, als unserm Richter, "erhalten, oder es mag solches aus der Noth-"wendigkeit der göttlichen Natur herfließen: so "wird es deßwegen weder mehr noch weniger zu "wünschen seyn; gleichwie im Gegentheile das "Böse, welches aus den bösen Handlungen und "Affekten erfolget, deßwegen, weil es nothwen-"dig aus denselben folget, nichts desto weniger "zu fürchten ist. Und endlich mögen wir das-"jenige, was wir thun, nun nothwendiger oder "zufälliger Weise thun: so werden wir dennoch "durch Furcht und Hoffnung getrieben." Diese unwidertreibliche Nothwendigkeit der Dinge, nach welcher dieselben von ihren Ursachen zum Daseyn und Wirken bestimmet werden, welche Ursachen wieder von andern Ursachen zum Daseyn und Wirken bestimmet sind, diese wiederum von andern, und so immer weiter fort, bis man endlich zu Gott hinauf kommt (als der ersten Ursache aller Dinge, welche alles hervorbringet, aber nicht von einem andern hervorgebracht worden ist): wird von unserm Weltweisen unten in der Sittenlehre (65, 66, 67, 69) erwiesen.

Wenn man annimmt, daß Gott die Ursache aller Dinge sey, und daß alles aus Gott her-

fließe: so scheinet daraus zu folgen, daß derselbe die Ursache der Sünde und des Bösen sey. Allein, diese Schwierigkeit, und alle andere, welche daher entspringen, hat unser Weltweise in dem 32, 34 und 36 Briefe beantwortet. Im übrigen ist es deutlich und offenbar, daß ganz und gar kein Streit davon seyn kann, nämlich, daß alles aus Gott herfließe, und daß alles von demselben durch einen ewigen Rathschluß vorherbestimmet und verordnet sey: indem eben dieses von vielen Christen nicht nur geglaubet, sondern auch als eine nothwendige Wahrheit behauptet wird.

Zu den gedachten Schwierigkeiten setzet man noch diese hinzu, daß der Verfasser ganz eine andere Regel und Richtschnur des Lebens vortrage, und von dem höchsten Gute des Menschen ganz andere Gedanken hege, als unser Heiland Christus und seine Apostel in der heiligen Schrift gelehret hätten. Um nun auch diese Schwierigkeit wegzuräumen, wird es nicht undienlich seyn, daß wir die Meinung unseres Verfassers von dieser Sache hier offenbar darstellen, und hierauf zeigen, daß dieselbe in keinem Stücke von der Lehre Christi und der Apostel abweiche. Der Verfasser handelt diese Dinge, wie nur vorhin gedacht worden, in dem

vierten Theile der Sittenlehre ab, und ist daselbst bemühet zu erweisen (454, 455): "die "Seele, so ferne sie ihre Vernunft gebrauchet, "erachte nur dasjenige für sich nützlich, was zur "Einsicht helfe; dasjenige aber für bös, was "eine Hinderniß seyn könne, daß wir zu einer "gewissen Einsicht nicht gelangen." Er erweiset aber auch noch weiter (451, 452): es sey das Geschäffte der Tugend, die Dinge sich bloß nach der Einsicht oder vollständig zu gedenken; und "nach vollständigen Begriffen handeln, sey "nichts anderes, als die Tugend schlechterdings "ausüben." Hieraus ziehet er nun folgenden Satz (456): "da Gott das höchste Gut sey, "welches sich die Seele vorstellen könne; so sey "die Erkenntniß Gottes das höchste Gut der "Seele, und Gott erkennen sey die höchste Tu"gend der Seele." Ueber dieses "rechnet der"selbe alles dasjenige zu der Religion, was wir "begehren und thun, so daß wir die Ursache da"von sind, so ferne wir einen Begriff von Gott "haben, oder so ferne wir Gott erkennen: die "Begierde andern Gutes zu thun, welche daher "entstehet, daß wir nach der Vernunft leben, "nennet er die Menschenliebe: und diejenige Be"gierde, nach welcher ein Mensch, der nach der "Vernunft lebet, sich bestrebet mit den andern "in Freundschaft zu treten, nennet derselbe die

Ehrbar-

Ehrbarkeit; und dasjenige heißet er ehrbar," was andere Menschen, die nach der Vernunft" wandeln, loben, und dasjenige hingegen schänd-" lich, was der Erwerbung der Freundschaft ent-" gegen ist" (473).

Er zeiget aber auch (466), "daß die Men-" schen nur bloß in so ferne, als sie nach der Vor-" schrift der Vernunft leben, nothwendig und" allezeit" (in so weit nämlich, als man auf ihren Verstand, Willen, Begierden und übrigen Affek-ten siehet) "mit einander übereinkommen:" und dieses um so viel mehr, je größere Erkenntniß Gottes sie sich zuwege gebracht haben (472): und "solche bemühen sich, so viel sie können," anderer Haß, Zorn, Verachtung, u. s. w. mit" Liebe oder Edelmuthe zu erwiedern" (489).

Aus den Erklärungen der Liebe und des Ver-standes leitet er noch weiter den Satz her, "daß" diejenigen, welche den Haß durch Liebe zu über-" winden trachten, freudig und sicher kämpfen:" es können dieselben eben so leicht einem einzigen," als vielen zugleich, widerstehen, und sie bedür-" fen die Gunst des Glücks am allerwenigsten:" diejenigen aber, die sie besiegen, geben ihnen" mit Freuden nach; und dieses nicht aus Man-" gel der Kräfte, sondern wegen Anwachses der-"

 selben"

"selben" (490). Besser unten (530) handelt derselbe von dem Unterschiede, welcher sich zwischen einem Menschen, welcher bloß durch den Affekt oder einen Wahn, und einem solchen befindet, welcher durch die Vernunft regiret wird: und saget, "jener thue dasjenige, er möge wol-"len oder nicht, was er am wenigsten verstehe; "dieser aber gehorche niemanden, als sich selbst, "und thue nur dasjenige, was er in dem mensch-"lichen Leben als das Vörderste erkenne, und "welches er daher hauptsächlich begehre." Und aus dieser Ursache nennet der Verfasser den erstern einen Sklaven, den andern aber einen freyen Menschen.

In dem Folgenden führet derselbe aus, daß "die Tugend aller freyen Menschen sich eben so "stark in Abwendung, als in Ueberwindung der "Gefahr zeige" (534): ferner, daß "dieselben "einander die größte Dankbarkeit erweisen" (539): "niemals nach Betrug, sondern allezeit "treulich und redlich handeln" (541): und "freyer seyen in dem gemeinen Wesen, wo sie "nach dem gemeinsamen Schlusse leben, als in "der Einöde, wo sie niemanden, als sich allein, "Folge leisten" (543).

Dieses, was er von der wahren Freyheit gezeiget hat, rechnet er zu der Tapferkeit (544), und saget: "ein Mensch von tapferem Gemüthe

hasse

hasse niemanden, zürne über niemanden, benei-“ de niemanden, trage keinen Unwillen gegen“ ihn, verachte ihn nicht, und sey nicht im ge-“ ringsten hochmüthig.“

In dem fünften Theile der Sittenlehre ist derselbe bemühet zu erweisen, daß wir durch die Einsicht, oder bloß durch die einsehende und vollständige Erkenntniß, welche wir von Gott und den Dingen erlangen, die bösen Affekten bezwingen: daß daher “die höchste Zufriedenheit“ der Seele, welche nur seyn könne“ (618, 500, 501); “imgleichen auch die ewige Liebe Got-“ tes, entstehe“ (626, 627): endlich, daß “in“ dieser beständigen und ewigen Liebe gegen Gott“ unser Wohl, oder unsere Seligkeit oder Frey-“ heit, bestehe“ (635).

Dieses ist das Vornehmste, was unser Weltweise von einem richtigen Lebenswandel und dem höchsten Gute des Menschen nach Anleitung der Vernunft vorbringet und aus derselben erweiset. Wenn man nun solches mit demjenigen zusammenhält, was unser Heiland Jesus Christus und seine Apostel gelehret haben: so wird man nicht nur die größte Uebereinstimmung zwischen beyden wahrnehmen; sondern man wird auch befinden, daß dasjenige, was die Vernunft vorschreibet, mit denen Lehren, welche sie vorgetragen haben, völlig einerley sey;

ja, man wird erkennen, daß die Sittenlehren der christlichen Religion in jenem vollkommen enthalten seyen. Denn alles, was unser Heiland und die Apostel gelehret haben, das ist * kürzlich in diesem Satze verfasset: man solle Gott über alles, und den Nächsten wie sich selbst lieben. Nun ist aber offenbar, daß eben diese Liebe Gottes und des Nächsten, wie sie von unserm Verfasser an ihrem Orte erwiesen ist, auch in der Vernunft vorgeschrieben werde.

Hieraus ist nun deutlich zu ersehen, warum der Apostel Röm. 12: 1 die christliche Religion eine vernünftige Religion nennet: deßwegen nämlich, weil die Vernunft dieselbe vorschreibet, und sie auf die Vernunft sich gründet. Erasmus in seinen Anmerkungen über diese Stelle erwähnet, Origenes nenne diejenige eine vernünftige Religion, von welcher sich Grund angeben lässet, und setzet hinzu: Theophylaktus behaupte, daß alle unsere Handlungen nach der Vorschrift der Vernunft müssen eingerichtet seyn; welchem Satze auch Erasmus beypflichtet.

Daß die Wiedergeburt, ohne welche niemand in das Reich Gottes eingehen kann, in derjenigen Liebe Gottes begriffen sey, welche (wie unser Weltweise solches erweiset) aus der einsehenden

* Matth. 7: 12. 22: 37, 38, 39, 40. Luc. 10: 27, 28. Röm. 13: 8, 9, 10. Gal. 5: 14.

henden Erkenntniß Gottes entstehet: das ist aus demjenigen offenbar zu ersehen, was der Apostel Johannes, 1 Ep. 4: 7, 16, 17, 18, verglichen mit dem 20 und 21 Vers, von der Liebe bezeuget. Ueber dieses bestehet die Wiedergeburt in dem Siege, welchen wir über die bösen Affekten erhalten, und in Unterdrückung der irdischen und eiteln Begierden, welche sich von Natur in uns befinden: und im Gegentheile in Anschaffung guter oder solcher Begierden, welche bloß auf dasjenige gehen, was wahr und gut ist; imgleichen in Erlangung der Liebe Gottes, des Friedens oder der wahren Zufriedenheit des Gemüths, der Freude, Wahrheit, Gerechtigkeit (welche in einem standhaften und immerwährenden Wollen bestehet, einem ieden das Seinige zu geben) und Gutthätigkeit, u. s. w. welches, wie unser Weltweise erhärtet, lauter Früchte der Einsicht sind. Dieses ist aus demjenigen offenbar, was der Apostel Eph. 4: 22, 23, 24 und Col. 3: 9, 10 von dem alten und neuen Menschen, imgleichen Gal. 5: 16-24 von der Herrschaft des Geistes über das Fleisch saget.

Daß man die Wahrheit von demjenigen, was zu unserm Heil zu wissen nöthig ist, nach Vermögen einzusehen suchet, und sich bestrebet, reine einsehende Begriffe zu erlangen, und nach den-

 selben

selben seinen Wandel einzurichten, das ist, nach der Vorschrift der Vernunft zu leben: das streitet weder mit der heiligen Schrift, noch mit den Grundsätzen der christlichen Religion (wie sich doch ihrer viele einbilden, welche sich bloß durch den Buchstaben, nicht aber durch den Geist oder die Vernunft regiren lassen); sondern es kommt größtentheils mit beyden wohl überein. Dieses erhellet erstlich aus denjenigen * Schriftstellen, worinnen von dem Nachdenken und der Gelangung zur Wahrheit, ** Weisheit und Erkenntniß

* Job 28: 12-20. Sprichw. 1: 20-33. 2: 1-13. 3: 10-18. 4: 5, 6, 7. 7: 4, 5. 8: an vielen Orten. 16: 22. 23: 23. 1 Cor. 14: 20. Gal. 3: 1. Col. 2: 2, 3. 1 Tim. 2: 3, 4. 1 Pet. 2: 2, 9. Was in diesem neunten Verse unter dem wunderbaren Lichte, wozu er diejenigen berufet, welche in der Finsterniß (der Unwissenheit) schweben, zu verstehen sey: das werden diejenigen wohl begreifen, welche wissen, daß diejenigen, welche eine solche Erkenntniß von Gott und seinem Willen besitzen, die sich entweder auf das Gesetz, oder auf die bloße Schrift gründet (dergleichen der gemeine Haufen unter den Jüden [man sehe Röm. 2: 17, 18], und insonderheit die Berufenen hatten), sich noch in der Dunkelheit (der Unwissenheit) befinden: und daß die völlige Klarheit die Eigenschaft der Wahrheit oder eines wahren und reinen einsehenden Begriffes sey.

** Man sehe von den Wirkungen der Wahrheit, Erkenntniß, u. s. w. die angezogenen Stellen aus den Sprichwörtern nach, und thue zu denselben noch die folgenden hinzu. Jes. 33: 6. 53: 11. Matth. 13: 15, 23. Joh. 8: 31, 32. 17: 3. Phil. 3: 8, 9, 10. Jac. 3: 17.

kenntniß gehandelt und solche angepriesen werden: imgleichen aus denen, in welchen die Weisheit, Erkenntniß und Einsicht als die Ursachen heilbringender Handlungen angeführet sind. Denn, kann wol iemand leugnen, daß der Gegenstand dieser Erkenntniß, dieser Einsicht, u. s. w. nicht Sätze der Seligkeit oder dasjenige seyen, was man zur Erlangung der Seligkeit nothwendig wissen muß? Wozu soll aber sowol das Nachdenken als die Anschaffung der Wahrheit, Einsicht, u. s. w. dienen: wenn wir nicht verbunden sind, nach der Vorschrift derselben unsern Wandel und Verrichtungen anzustellen? Man muß sich nicht einbilden, als wenn die Wörter Wahrheit, Weisheit, Erkenntniß, u. s. w. in der heiligen Schrift ein bloßes Wissen oder einen Beyfall des Gemüths bedeuteten, welcher sich auf den Buchstaben oder das Zeugniß der Schrift gründete: denn auf solche Weise würden dieselben wahrhaftig eine große Unwissenheit anzeigen; weil sie alsdann nur allein bey denen Platz fänden, welche aller Wahrheit, Weisheit, u. s. w. beraubet sind.

Zum andern, wie sollte es doch möglich seyn, daß dieses, da man bloß einsehende und vollständige Begriffe von denen Stücken hat, welche zur Seligkeit zu wissen nöthig sind, und nach

denselben der Vorschrift der Vernunft gemäß sein Leben und Wandel anstellet, nicht mit den Grundsätzen der christlichen Religion übereinkäme? Denn einmal lehren die heiligen Schriften, wie alle Christen solches eingestehen, diejenigen Schriften, welche keine widersprechenden Sätze in sich halten können, in vielen Stellen eben dasselbe, wie nur erst ist gezeiget worden. Hernach bestehet der neue Bund, welchen Gott durch Christum errichtet hat, und bey welchem * Christus die Mittelsperson ist, darinnen, daß Gott seine Gesetze, welche er ** den Israeliten auf Tafeln eingegraben bekannt gemacht hat, in die Seelen der Menschen schreibet, das ist, machet, daß sie den Sinn derselben Gesetze verstehen. Endlich werden die Diener dieses Bundes nicht durch den Buchstaben oder die bloße Schrift geleitet, wie diejenigen, welche † unter dem alten Bunde dieneten: sondern †† durch den Geist, das ist, durch den Verstand; wie aus dem zuerst angezogenen Zeugnisse, imgleichen aus dem Zeugnisse Johannis, Joh. 5: 6,
und

* Ebr. 8: 6. 9: 15. 12: 24.

** Jer. 31: 33, 34. 2 Cor. 3: 3. Ebr. 8: 8, 9, 10. 10: 16.

† Röm. 2: 27, 29. 7: 6. 2 Cor. 3: 6, 7, 9. Ebr. 7: 16.

†† Man sehe die drey nur itzo angezogenen Stellen, und noch über dieselben Röm. 8: 1-17. Gal. 2: 18, 25.

und andern mehr erhellet. Es ist also offenbar, daß solches mit den Grundsätzen der christlichen Religion übereinstimmet.

Weil aber dasjenige, was hier von dem neuen Bunde oder der christlichen Religion ist erwiesen worden, von dem, was der gemeine Haufen insgemein davon glaubet, sehr weit unterschieden ist; weil auch die Vorurtheile, woran diejenigen kleben, welche in dieser Sache anderer Meinung sind, leicht verursachen möchten, daß Wenige demselben Beyfall gäben: so muß ich einige merkwürdige Stellen der Schrift anführen, woraus deutlich zu ersehen ist, daß das Amt unseres Heilandes Christi, und die Hauptabsicht, warum derselbe in die Welt gekommen, diese gewesen ist, den Menschen die Erkenntniß beyzubringen, damit sie nicht nach Art der Blinden, wie die Jüden, durch Gesetze und Gebote, sondern durch das Licht der Erkenntniß möchten geleitet werden.

Das erste Zeugniß ist Johannis des Täufers, Joh. 1: 17, welches also lautet: "das Gesetz ist durch Mosen gegeben; die Gnade und Wahrheit ist durch Christum geworden." Das ist, Moses hat die Anstalt gemacht, daß die Menschen durch Gesetze oder Gebote geleitet, und durch Gesetze oder Gebote angetrieben würden: Christus aber hat gelehret, daß sie durch

das

* das Licht der Gnade und Wahrheit geleitet werden, leben und wandeln sollten.

Das andere Zeugniß ist von dem Heilande selbst, welcher Pilatus, als dieser ihn fragte, ob er ein König wäre, bey Joh. 18: 37 nach Tremellius Uebersetzung nach syrischer Mundart (womit übereinkommt Joh. 17: 17, wenn man den Satz umkehret), folgendes zur Antwort gab: "ich bin zu dem Ende geboren worden "und in die Welt gekommen, daß ich von der "Wahrheit zeugen soll;" nämlich, daß diese Wahrheit die Vernunft oder der Verstand Gottes sey. Ich bediene mich aber mit Fleiß des Ausdrucks Vernunft, und nicht Wort: denn so wird das griechische Wort λογος in der Grundsprache meistentheils übersetzet, mit welchem der Apostel Johannes den Sohn Gottes benennet. Und dieses thue ich einmal deßwegen, weil nach dem Zeugnisse Erasmus in seinen Anmerkungen über Joh. 1: 1 und anderer Sprachverständigen, das Wort λογος weit besser durch Vernunft, als durch Wort, ausgedrücket wird: ferner deßwegen, weil dasjenige, was Johannes von dem Begriffe λογος saget, sehr wohl von der innern Vernunft oder dem Verstande; keines=

* Man sehe Joh. 1: 4, 9, und vergleiche damit den 1 und 14 V. imgleichen Cap. 8: 12. 12: 35, 36, 46, und diese wiederum mit Cap. 14: 6.

keinesweges aber von einem Worte oder Wörtern kann verstanden und auf dieselben gewendet werden. Diese "Vernunft war im Anfange" bey Gott," ja "sie war Gott selbst;" das ist, sie nahm Theil an der göttlichen Natur. "Ohne ihr ist nichts von demjenigen gemacht worden, was wirklich gemacht worden ist. In" ihr war das Leben, und dieses Leben war das" (einsehende) "Licht der Menschen:" wie Johannes bezeuget, Joh. 1: 1, 2, 3, 4. Wem ist wol unbekannt, daß die innere Vernunft oder der Verstand Gottes von Gott selbst nicht unterschieden, und folglich im Anfange bey Gott gewesen, dieselbe auch Gott selbst, oder der göttlichen Natur theilhaftig gewesen ist? Wer leugnet wol dieses, daß ohne ihre Hülfe nichts gemacht worden, und endlich, daß die Seelen der Menschen von der göttlichen Seele mit einem wunderbaren Lichte erleuchtet werden? Daß aber dieses von einem durch den Mund ausgesprochenen Worte oder Wörtern, welche an sich selbst betrachtet nichts anderes, als Bewegungen der Luft sind, nicht könne verstanden werden, ist so offenbar, daß es überflüssig seyn würde, solches erst durch Gründe zu erhärten. Ob auch gleich Erasmus unter dem Worte λογος, welches er durch Vernunft übersetzet, nicht die innere, sondern vielmehr die äußere

Vernunft

Vernunft verstehet: nichts desto weniger, da derselbe nebst andern Sprachverständigen ausdrücklich bezeuget, daß das Wort λογος bey den Griechen auch die innere Vernunft bedeute; sehen wir keine Hinderniß, warum wir es nicht hier in diesem leztern Verstande nehmen sollten.

Ferner bezeuget Christus von der Wahrheit, daß dieselbe heilige, Joh. 17: 17, 19, daß sie wiedergebäre, Joh. 3: 5, 6, Tit. 3: 5, verglichen mit 1 Joh. 5: 6, daß sie den Menschen wahrhaftig frey mache, Joh. 8: 31, 32, daß wir durch dieselbe in alle Wahrheit geleitet werden, Joh. 14: 26. 15: 16. 16: 13, daß wir durch sie zu Gott kommen, Joh. 14: 6, verglichen mit 1 Cor. 1: 24, und endlich, daß wir ohne sie nichts von demjenigen thun können, was zur Seligkeit erfodert wird, Joh. 15: 3, 4, 5, verglichen mit Joh. 14: 6, in welcher leztern Stelle die Redensart, da Christus von sich selbst saget, er sey die Wahrheit, nothwendig in eben dem Verstande anzunehmen ist, als sie an einem andern Orte gebrauchet wird, da Salomo sich selbst den Verstand und die ewige Weisheit nennet.

Wenn Christus Matth. 5: 17, 18, mit ausdrücklichen Worten bezeuget; "er sey nicht gekommen, um das Gesetz zu vernichten, sondern "um solches vollständig zu machen:" und wenn

derselbe

derselbe saget; "es werde eher Himmel und" Erde vergehen, als nur ein i" (der kleineste Buchstab im A B C) "vergehen sollte:" so ist dieses keineswegs mit dem angeführten Zeugnisse Christi oder Johannis streitig. Dieses wird man leicht begreifen, wenn man erstlich bedenket, daß die Verbindlichkeit, das zu thun, was das Gesetz befiehlet, und das, wodurch diejenigen, welche unter dem Gesetze sind, demselben Gehorsam zu leisten angetrieben werden, zwey sehr weit von einander unterschiedene Dinge sind. Zum andern, daß diese Verbindlichkeit eben sowol bey denen statt hat und für sie gehöret, welchen das Licht der Gnade und Wahrheit erschienen ist, und welche den Befehlen des Gesetzes wegen Erkenntniß der Sache selbst Folge leisten: als bey denen, welche bloß nach der Vorschrift des Gesetzes leben, und um des Befehls desselben willen eben dieses thun. Denn hieraus ist leicht zu erkennen, daß Jesus Christus in der gegenwärtigen Stelle nur allein von dieser Verbindlichkeit rede, nicht aber von Anstellung des Wandels nach dem Gesetze.

Man wird solches noch deutlicher einsehen, wenn man die Aussprüche betrachtet, welche der Apostel von dem Gesetze Gottes thut. Nämlich, daß wir durch Christum von dem Gesetze frey gemacht und erlöset werden, Röm. 7: 6.

8: 2.

8: 2. Gal. 4: 5, daß durch den Leib Christi das Gesetz uns abgestorben sey, Röm. 7: 4, 6. Gal. 2: 19, daß das Gesetz alsdann aufhöre, wann der Glaube komme, Gal. 3: 23, 24, 25, daß das Amt des Buchstabens abgeschaffet werde, 2 Cor. 3: 7, 11. Ebr. 7: 16, 18, daß diejenigen, welche unter der Gnade sind, nicht unter dem Gesetze seyen, Röm. 6: 14, 15, und endlich, daß das Gesetz den Gerechten nicht gegeben sey, 1 Tim. 1: 9. Gal. 5: 22, 23. Da nun aber aus den angeführten Stellen deutlich zu erkennen ist, daß der Apostel nicht allein von den gebotenen Kirchengebräuchen, sondern insbesondere von dem sittlichen Gesetze redet: so können diese Aussprüche, wie aus der Erklärung des Heilandes selbst und dem Zeugnisse des Apostels, Röm. 8: 3, 4, und 13: 8, 9, 10, und anderswoher unwidersprechlich erhellet, nicht von derjenigen Verbindlichkeit verstanden werden, welche das Gesetz vorschreibet; sondern man muß sie bloß von Anstellung des Lebens und Wandels nach dem Gesetze annehmen.

Das dritte und lezte Zeugniß ist des Apostels Paulus, Ephes. 4: 11, 12, 13, verglichen mit dem 14 und 15 Vers. Christus "hat einige zu "Aposteln, andere zu Propheten, noch andere "zu Evangelisten, wieder andere zu Hirten und "Lehrern bestellet: und dieses zur Vollkommen-

machung

machung der Heiligen, zum Amte des Kirchen="
dienstes, und zur Auferbauung des Leibes Chri="
sti. Bis wir insgesamt zur Einigkeit des Glau="
bens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes"
gelangen, und ein erwachsener Mann aus uns"
wird, nach der Långe der vdlligen Statur Chri="
sti." Denn wer kann in Abrede seyn, daß Paulus hier lehret, Christus habe Apostel, Propheten, u. s. w. bestellet, zu dem Ende, damit wir insgesamt solche Erkenntniß erlangen möchten, wie Christus gehabt hat: ja, damit wir zu dem großen Maße der Wissenschaft Christi gelangen möchten? Wer zweifelt daran, daß ihre Arbeit und Amt des Kirchendienstes dahin gerichtet gewesen sey, daß sie den Menschen eine so große Wissenschaft einpflanzen möchten? Wer wird endlich leugnen, daß durch diese Wissenschaft und die Erlangung derselben die Vollkommenheit der Heiligen zuwege gebracht, und solchergestalt der Leib Christi auferbauet werde?

Weiter ist offenbar, daß die Erkenntniß von unserm Heilande, und folglich diejenige, welche derselbe für iedermann erbittet, die Erkenntniß der Wahrheit oder die bloß einsehende Erkenntniß von Gott und seinem Willen sey: nicht aber diejenige, welche sich auf das Ansehen oder äußerliche Zeugniß gründet. Dieses erhellet einmal daher, daß Jesus Christus den Willen seines

Vaters oder die Wahrheit der heilbringenden Lehre, welche er verkündiget, deutlich eingesehen, und ein solches Wissen, welches auf dem äußerlichen Zeugnisse beruhet, bey demselben keine Statt gefunden hat. Hernach können wir in so ferne, als wir von den zur Seligkeit nöthigen Dingen eine solche Erkenntniß bekommen, welche sich auf das äußerliche Zeugniß gründet, nicht zur Einigkeit dieses Glaubens gelangen, daß wir "sowol unter einander als mit Christo eines sind, "wie derselbe mit dem Vater eines ist," Joh. 17: 21, 22, 23. Gal. 3: 28; so können wir auch nicht zu derjenigen Festigkeit gelangen, welche der Apostel erfodert, und von welcher er saget, daß sie aus der Erkenntniß Christi nothwendig folge und aus derselben herfließe, Eph. 4: 14: sondern in so ferne, als wir die Wahrheit dieser Sache einsehen. Was aber itzo erwiesen worden, das erhellet auch aus dem 15 Verse.

Ich könnte außer diesen dreyen noch mehrere Zeugnisse anführen, wodurch dieses, was hier erwiesen worden, eben so bündig und nachdrücklich bestätiget wird. Um aber bey einer Sache, welche aus der heiligen Schrift so sehr offenbar ist, mich nicht allzulange aufzuhalten: so will ich nur bloß noch dieses erwähnen, daß das Hauptsächlichste, was die Schrift von dem seligmachenden Glauben bezeuget, ohne welchen, nach dem Ge-

Geständnisse aller Christen, niemand ein Christ seyn kann, und durch welches Glaubens Theilhaftigkeit iedermann zu einem Christen wird; gänzlich auf die geistliche oder bloß einsehende Erkenntniß ankommt. Ja, von dieser allein kann und muß es verstanden werden, wenn gesaget wird, derselbe sey der Glaube Gottes, Röm. 3: 3, der Glaube Jesu Christi, Röm. 3: 22, 26. Gal. 2: 16. 3: 22. Phil. 3: 9, des Sohnes Gottes, Gal. 2: 20, (denn in Gott, wie alle diejenigen wissen, welchen Gott bekannt worden ist, findet keine andere, als nur die einsehende Erkenntniß statt: und Christus hat die Wahrheit der seligmachenden Lehren, welche er verkündiget, ebenfals deutlich eingesehen) die Wahrheit selbst, 2 Thess. 2: 13. 1 Tim. 1: 7. die Erkenntniß der Wahrheit, Tit. 1: 1. Joh. 17: 3. die Weisheit, Ap. Gesch. 6: 5, 8, verglichen mit dem 10 Verse, Röm. 10: 8, verglichen mit 1 Cor. 1: 24. 2 Cor. 2: 16, der Geist, 2 Cor. 4: 13, die Frucht des Geistes, 1 Cor. 12: 9. Gal. 5: 22, das Wort, Röm. 10: 8, wodurch wir von denen Dingen, welche zur Seligkeit zu wissen nöthig sind, keine äußerliche, sondern eine innerliche Erkenntniß in der Seele erlangen: das Zeugniß Gottes, wodurch derselbe in uns von seinem Sohne zeuget, 1 Joh. 5: 10, die Gabe, Röm. 12: 3. Eph. 2: 8, das Werk Gottes, Joh. 6: 29,

durch welches die Liebe, Gal. 5: 6, ingleichen unsere Wiedergeburt oder geistliche Auferweckung und Seligkeit, Col. 2: 12. 1 Pet. 1: 5. 1 Joh. 5: 4, kräftig zu Stande gebracht wird: ein anderes Gesetz, Röm. 3: 27. Gal. 3: 11, 12, oder ein anderes Muster des Lebens, als die Gesetze oder Befehle sind: dasjenige, wodurch man den Sinn der heiligen Schrift herausbringen und die darinnen enthaltenen Sachen einsehen muß, 2 Tim. 3: 15, dasjenige, welches eine völlige Gewißheit in sich fasset, Ebr. 10: 22. 11: 1. Eph. 6: 16. Col. 2: 5, und schlechterdings allen Zweifel ausschließet, Matth. 21: 21. Röm. 14: 23. Jac. 1: 6, und endlich dasjenige, wodurch das Gesetz aufgerichtet wird, Röm. 3: 31 (das Wort Gesetz bedeutet in dieser Stelle die Verbindlichkeit, den Befehlen des Gesetzes Folge zu leisten: nicht aber, nach dem Gesetze zu leben und die Vernunft bloß durch Werke auszuüben) und wodurch allein die Rechtfertigung Gottes statt hat, welche weder durch das Gesetz, Gal. 3: 11, 21. Phil. 3: 9, noch durch die Werke des Gesetzes, Röm. 3: 21, 28. 9: 31, 32. Gal. 2: 16, erhalten werden kann; und welche durch das Gesetz und die Propheten, das ist, durch die heiligen Schriften, Zeugniß erhält, und ohne Gesetz, das ist, ohne Schrift, geoffenbaret worden ist, Röm. 3: 31.

Das-

Dasjenige, wovon das Gesetz und die Propheten zeugen, und was ohne Gesetz oder Schrift geoffenbaret wird (welches beydes einander zu widersprechen scheinet, so daß viele es nicht haben verstehen können), sind eigentlich solche Dinge, welche nicht anders als mit dem Geiste, oder mit dem reinen Verstande, begriffen werden. Dergleichen sind, zum Beyspiel, der Sohn Gottes, das ist, λογος Gottes, oder Gottes Weisheit, Wahrheit, Gerechtigkeit, wie vorhin gedacht worden, weil diese die vortrefflichste Fertigkeit des Gemüths ausmachen: und überhaupt, das Wesen der Dinge. Denn, da die heilige Schrift von demselben zeuget, solche aber aus den Zeugnisse der heiligen Schrift nicht können erkannt werden: so wird außer dem äußerlichen Zeugnisse der Schrift, noch die Offenbarung (ich rede hier mit der Schrift) oder das innerliche Zeugniß des Geistes dazu erfodert.

Dieses war die einzige Ursache, warum Jesus Christus, nachdem derselbe sowol seinen Schülern, als den Juden, den ganzen Willen seines Vaters mit äußerlichen Worten kund gethan hatte, noch über dieses zu ihnen sagte: "es könne niemand zu ihm kommen, es müsse ihm denn von dem Vater gegeben seyn," Joh. 6:65; es sey nöthig, wenn sie zu ihm kommen wollten, daß "sie es von Gott gehöret und von demselben gelernet

"lernet hätten," Joh. 6: 44, 45. 5: 37. 8: 43, 47. "Wann der Geist der Wahrheit kommen "werde: so werde er sie alles lehren; er werde von "ihm Zeugniß ablegen, und sie in alle Wahrheit "leiten." Joh. 14: 16, 17, 26. 15: 26. 16: 13.

Dieses war auch die Ursache, warum der Apostel, nachdem derselbe den Ephesern und Colossern sowol schriftlich, als mündlich, den gesammten Rathschluß Gottes dergestalt bekannt gemacht, daß er ihnen nichts davon verschwiegen hatte, Ap. Gesch. 20: 17-27: den Ephesern dennoch anwünschte, "daß ihnen Gott den Geist "der Weisheit und Offenbarung zu seiner selbst" (nämlich Gottes) "Erkenntniß geben möchte; "daß er ihnen erleuchtete Augen des Gemüths "verleihen möchte," damit sie wüßten, was die von Gott Berufenen zu hoffen haben, und wie reich und herrlich die Erbschaft sey, welche er für die Heiligen bestimmet habe, u. s. w. Eph. 1: 16, 17; und den Colossern den Wunsch that, "daß sie mit der Erkenntniß des Willens Gottes "in aller Weisheit und Klugheit des Geistes erfüllet werden, und in der Erkenntniß Gottes "wachsen möchten. Col. 1: 9, 10.

Ja, dieses war die Ursache, warum den Israeliten, welche nicht anders als nach dem Buch-

staben

staben von Gott und seinem Willen unterrichtet waren, Röm. 2: 17, 18, und sich auf das bloße Zeugniß der Schrift gründeten, "bey Lesung" des alten Testaments eine Decke auf dem Her-" zen lag", 2 Cor. 3: 14, 15: "warum der" Mensch der Seele nach", derjenige nämlich, welcher durch den bloßen Buchstaben, nicht aber durch den Geist unterrichtet ist, "geistliche Dinge" nicht begreifet, daß sie ihm eine Thorheit sind," und er dieselben", nämlich nach solcher Erkenntniß, welche von der Einbildungskraft herrühret, "nicht verstehen kann", 1 Cor. 2: 14; und warum im Gegentheil "der geistliche Mensch", welcher nämlich von Gott, dem Sohne Gottes, u. s. w. geistliche oder bloß einsehende Begriffe erlanget hat, "alles beurtheilet, und von nie-" manden unter den Menschen" (der Seele nach) "beurtheilet wird"; daselbst, 15 Vers.

Endlich ist dieses noch von dem Glauben zu gedenken übrig, daß Paulus in der Stelle Röm. 10: 17 durch das Wort, Gehör, nicht das Hören mit dem äußerlichen Ohre anzeigen wolle: sondern das Hören mit dem innerlichen Ohre, oder das Verständniß. Dieses wird einem ieden, wenn er nur die vorhergehenden und nachfolgenden Worte in dem gedachten Hauptstücke recht einsiehet, deutlich und offenbar seyn.

Es ist kein Zweifel, der wahrheitliebende Leser, wenn er dasjenige, was bisher aus den heiligen Schriften angeführet worden ist, mit Aufmerksamkeit lieset, und allem mit seiner Urtheilskraft nachdenket, werde allerdings eingestehen, daß dasjenige, was wir zu erweisen uns vorgenommen hatten, nunmehr wirklich erwiesen sey. Nämlich daß, was unser Weltweise von der Richtschnur eines guten Wandels und dem höchsten Gute des Menschen, aus dem, was die Vernunft vorschreibet, erweiset, mit demjenigen ganz genau übereinstimme, was der Heiland und die Apostel gelehret haben: ferner, daß die Sittenlehren der christlichen Religion, oder dasjenige, was wir, um selig zu werden, zu thun verbunden sind, vollkommen darinnen enthalten seyn; endlich, daß derjenige Fleiß, nach welchem wir die Wahrheit der christlichen Lehrsätze einzusehen und nach derselben unser Leben und Wandel einzurichten bemühet sind, mit der heiligen Schrift und der christlichen Religion in allem übereinkomme.

Wenn man nun dasjenige, was der Heidenlehrer von dem Fleische und den fleischlichen Menschen vorträget (wodurch nichts anderes als die thierischen Begierden zu verstehen sind, oder solche Menschen, welche noch nicht die Herrschaft

über

über ihre Affekten erhalten haben), mit demjenigen zusammen hält, was unser Weltweise in dem vierten Theile der Sittenlehre von den Kräften der Affekten und dem menschlichen Unvermögen in Mäßigung derselben erweiset: so wird man keine geringere Uebereinstimmung, als bey den vorhin gezeigten Sätzen, antreffen.

Die Christen mögen hiebey als eine vortreffliche und höchst merkwürdige Sache anmerken, daß unser Weltweise, indem derselbe eben dasjenige erweiset, was die heiligen Schriftsteller lehren, und was mit den Grundsätzen der christlichen Religion zusammenstimmet; zu gleicher Zeit sowol die Göttlichkeit und das Ansehen der heiligen Schriften, als auch die Wahrheit der christlichen Religion darthut: so, daß wir kraft dieses Beweises eine solche Gewißheit von diesen Dingen haben oder haben können, daß weder Jude noch Heide, noch ein Gottesleugner, oder wer es sonst seyn mag, dieselben umstoßen oder schwächen kann.

Denn, wer wird behaupten, daß eine solche Gewißheit, welche Wunderwerke zum Grunde setzet, unter Christen statt habe, oder bey denselben nöthig sey? da vorhin erwiesen worden, daß ihnen insbesondere zukomme, die Wahrheit

derjenigen Glaubenssätze, welche zur Seligkeit erfodert werden, einzusehen; da auch gewiß ist, daß die allergrößte und unumstößlichste Gewißheit, die Eigenschaft der Wahrheit oder eines wahren einsehenden Begriffes ist: daher es auch kommt, daß ein solcher Begriff alle Gewißheit, welche nur seyn kann, in sich fasset. Denn, wie könnte es doch möglich seyn, daß diejenigen, welche die Wahrheit sich deutlich vorstellen, zum Beyspiel, daß ein Gott sey, daß Gottes Sohn, nämlich die Vernunft Gottes, oder die Weisheit Gottes, der Heiland der Menschen sey, und daß wir ohne ihn nicht selig werden können; oder, daß wir die Seligkeit zu erlangen, Gott und seinen Sohn erkennen, lieben u. s. w. müssen: daß diese, sage ich, erst Wunderwerke bedürfen sollten, durch welche sie von diesen Wahrheiten Gewißheit erlangen müßten? da sie doch in sich selbst mehr Gewißheit von diesen Dingen antreffen, als einmal durch alle Wunderwerke, welche iemals geschehen sind, könnte zuwege gebracht werden. Paulus hat daher gar recht und wohl gesaget, daß die Juden, das ist, diejenigen, welche unter dem Gesetze sind und die Wahrheit dieser Sache nicht begreifen, Wunderwerke verlangen: ja, sie haben, um derselben gewähret zu werden, Christo öfters Verdruß gemachet; Matth. 12: 38. 16: 1, 3, 4. Marc. 8: 11. Luc. 11: 29.

Dieses

Dieses war die Ursache, daß der Apostel so viele Sorge und Mühe anwendete, und es sich recht sauer werden ließ, um diejenigen, welche sich zu Christo bekannten, zu "allem Reichthume der" Ueberführung, und zur Einsicht der Erkennt-" niß des Geheimnisses von Gott dem Vater und" Christo" zu bringen, Col. 2: 1, 2, welches er auch, wie er rühmet, bey ihnen zu Stande gebracht hat.

Was hiemit zur Vertheidigung unseres Weltweisen und seiner tiefsinnigen Schriften ist angeführet worden, das kann zugleich eine Widerlegung für diejenigen seyn, welche ohne Zweifel aus einer groben und nachlässigen Unwissenheit, sich durch ihre Affekten verleiten lassen, diesen scharfsinnigen Mann nicht nur der Gottesleugnung zu beschuldigen: sondern auch nach allen Kräften bemühet gewesen sind, ihre Leser zu überreden, daß derselbe in seinen Schriften die Gottesleugnung lehrete, und daß seine Sätze alle Religion und alle Gottesfurcht den Menschen aus dem Gemüthe risse. Wahrhaftig, wenn die Gegner nur einmal diese Worte des Psalmisten Ps. 14: 1 und 53: 2 überleget hätten; "der Thor denket bey sich selbst, es ist kein" Gott": so würden sie bloß aus dieser Stelle weiser und klüger geworden seyn, und könnten noch

itzo

itzo daraus von ihrer Unbesonnenheit überführet werden. Denn der Psalmist zeiget in diesen Worten deutlich genug, daß ein so abscheuliches Verbrechen in der That bey den Weisen (unter welche unser Weltweise, ihrem eigenen Geständnisse nach, zu rechnen ist) weder statt habe noch statt haben könne.

Es werden daher alle Gegner dieses Mannes hiemit ernstlich erinnert, daß, wenn sie Vorhabens sind diese Schriften zu prüfen, sie sich größten Fleißes hüten mögen, damit sie nicht etwas als falsch, und der heiligen Schrift und der christlichen Religion entgegen, verwerfen, ehe und bevor sie den Sinn derselben wohl verstanden, mit dem wahren Sinne der heiligen Schrift und der wahren Religion zusammen gehalten, und darnach untersuchet haben. Insonderheit wollen sich dieselben in Acht nehmen, daß sie nicht etwann Begriffe, welche Irrthümer in sich fassen, oder ihre eigenen Meinungen von dem Sinne der heiligen Schrift, wovon sie doch keine Gewißheit haben, zur Richtschnur oder Probiersteine entweder der Wahrheit oder Falschheit, oder davon machen, was mit der heiligen Schrift und der christlichen Religion übereinkommen, oder damit streitig seyn solle. Denn dergleichen Leute würden nicht nur hievon keinesweges ur-

theilen

theilen können: sondern sie möchten vielleicht auch wol wieder in ihre vorigen Ungereimtheiten verfallen; dergestalt, daß sie das Wahre und Gute als falsch und bös, und dasjenige, was mit der heiligen Schrift und der christlichen Religion zusammenstimmet, als derselben entgegen verwerfen würden. Denn, daß die Christen sich in so vielfältige Sekten zertheilen, welche alle insgesammt und eine iede insbesondere sich rühmen, und mit der größten Heftigkeit behaupten, ihre Glaubensartikel, obgleich diese sehr weit von einander abweichen und mit einander selbst streitig sind, seyen die Lehrsätze der christlichen Religion; daß ferner dasjenige, was der eine als eine göttliche Lehre und als etwas Gutes und Heiliges lobet, von dem andern als teuflisch, gottlos und bös verworfen wird; daß endlich so viele Unruhen und Zänkereyen schon ehedem unter ihnen entstanden sind, und noch bis auf den heutigen Tag fortwähren: von diesem allem ist keine andere Ursache und keine andere Quelle zu finden, als daß sie sich fälschlicher Weise eingebildet haben, ihre irrigen Begriffe und ungewissen Meinungen von dem Sinne der heiligen Schrift, wäre die heilige Schrift und Gottes untriegliches Wort selbst; und dieses halten hernach dergleichen Leute für die Richtschnur und den Probierstein der Wahrheit und Falschheit,

Diese

Diese Trennungen, diese Zänkereyen, werden auch ohne Zweifel, ohne Hoffnung einiger Besserung, so lange fortdauern, als die Christen weder auf die wahre und untriegliche Richtschnur der Wahrheit und Falschheit, noch auf dasjenige Acht haben, was mit der heiligen Schrift und mit der christlichen Religion übereinstimmet, oder von denselben abweichet.

Weil man aus demjenigen, was bisher gesaget worden, leicht abnehmen kann, welches diese Richtschnur und welches dieser Probierstein ist (in welchem Stücke die Christen unter sich uneinig sind): so wird nicht nöthig seyn, solches ausdrücklich zu zeigen. Inzwischen können diejenigen, welche es mit wenigem Nachsinnen zu wissen verlangen, folgendes bey sich überdenken. Erstlich, daß alle Befehle, Zeugnisse und Gesetze Gottes ewig und die Wahrheit selbst sind; das ist, daß es ewige Wahrheiten sind (man sehe Ps. 19 : 10. 119 : 86, 138, 142, 144, 151, 152, 160): imgleichen, daß die Lehre des Evangelii, welche die christliche Religion in sich fasset, sich bloß allein auf die Wahrheit gründet, wie alle Christen eingestehen müssen. Zum andern wollen dieselben bey sich überlegen, daß die Wahrheit das Kennzeichen sowol ihrer selbst als der Falschheit ist, und daß sie bloß allein

lein durch sich selbst, und nicht durch etwas anderes, kann erkannt werden. Denn hieraus erhellet zur Genüge, daß die Wahrheit allein die vorhin erwähnte Richtschnur sey. Daher müssen die Christen, welche die Wahrheit dessen, was die Schrift lehret, einsehen, oder wahre und reine Begriffe davon haben, nach demjenigen, was wir kurz vorhin von der Wahrheit selbst und den wahren einsehenden Begriffen beygebracht haben, untrieglicher Weise und schlechterdings gewiß seyn, daß sie den Sinn der Schrift gefasset haben und das Wort Gottes wirklich besitzen.

Weiter, da die Wahrheit, so wie die Natur oder das Wesen der Dinge, einfach und untheilbar ist; da auch von einer ieden Sache nur eine einzige Wahrheit und ein wahrer Verstand seyn kann: so müssen die Christen in so ferne, als sie die Wahrheit derselben Sache einsehen, nothwendig in einem Sinne und in einerley Meinung zusammengefüget seyn; wie Paulus bezeuget, 1 Cor. 1: 10, 11. Phil. 2: 2. 3: 16.

Ja, es werden dieselben beständig und in Ewigkeit dasjenige von sich selbst begehren und ausüben wollen, was der heilige Geist von der Verträglichkeit gebietet: und solchergestalt den

Schwa-

Schwächen im Glauben die Hand bieten, Röm. 14: 1, diejenigen zu verstehen, welche einer grössern Erkenntniß ermangeln; die Gebrechen der Schwachen ertragen, Röm. 15: 1, nämlich die Unwissenheit der Irrenden; ihr eigenes Werk prüfen, Gal. 6: 4. Röm. 14: 4-14. 2 Cor. 1: 14, und nicht über anderer Glauben herrschen, 1 Pet. 5: 3, sondern mit den Irrenden Geduld haben, und solche mit Sanftmuth zurecht weisen, und erwarten, ob vielleicht Gott ihnen noch Bekehrung verleihen möchte, daß sie die Wahrheit erkennen. Man sehe 2 Tim. 2: 24, 25, 26. 1 Thess. 5: 14, 15. Matth. 12: 19, 20; in welcher leztern Stelle durch das gequetschte Rohr und das sprißelnde Licht diejenigen Menschen verstanden werden, welche in vielen Zweifeln stecken, und bey welchen die Sonne der Wahrheit noch nicht aufgegangen, sondern unter dem Nebel der Unwissenheit und des Irrthums verdecket ist.

Daß diese Verträglichkeit sich nicht nur allein auf diejenigen erstrecke, welche geringe Irrthümer hegen; sondern auch auf solche, welche in den Grundsätzen und wesentlichen Stücken des Glaubens irren: das hat uns der Apostel Paulus durch sein Beyspiel gelehret. Denn, obgleich die Galater zu einem andern Evangelio

übergegangen waren, Gal. 1: 6, 7, als ihnen von Christo war verkündiget worden, und in diesem Irrthume stunden, daß die Gerechtigkeit und übrigen Werke des Geistes weder durch den Glauben, noch durch den Gehorsam der Wahrheit; sondern durch die Werke des Gesetzes und das Gesetz erlanget würden (man sehe Gal. 2: 21, imgleichen Cap. 3 und 5, hin und wieder [denn dieses heißet in den Grundartikeln des Glaubens irren]): so nennet er dennoch dieselben, mit Beyseitsetzung alles dessen, seine Brüder, Gal. 1: 11. 3: 6, 15, imgleichen seine Kinder, Gal. 4: 19, und anderswo.

Wenn noch über dem dieser Heidenlehrer Phil. 3: 15, saget; "dieses soll unsere Mei-" "nung seyn" (was nämlich derselbe kurz vorher von der Erkenntniß Jesu Christi und der Tugend desselben gelehret hatte, wodurch unsere Lebendigmachung, Rechtfertigung, u. s. w. zu Stande gebracht wird), "und wenn ihr in einigem" "andere Gedanken haben solltet, so wird euch" "Gott solches noch offenbaren:" so giebt er dadurch offenbar zu verstehen, er wolle diejenigen dulden, welche in dem Grundartikel der Rechtfertigung anders, als er, und nicht wie es seyn sollte, glaubten, und dieselben für Brüder und Glieder der Kirche halten.

Weil diejenigen, welche aus Schwachheit und Unwissenheit irren, eben sowol, als andere, wider ihren Willen irren, und ein Kind in Christo (nämlich derjenige, welcher in den Grundartikeln des Glaubens unrichtige Meinungen hat) eben so nothwendig ein Kind ist, als ein natürliches Kind; überdem auch zur Erlangung der Jugendjahre und des männlichen Alters in Christo, sowol Auferziehung als lange Zeit erfodert wird; und die heilige Schrift ein Kind, einen Jüngling und einen Mann in Christo nach den Stufen der Erkenntniß von einander uuterscheidet: so erhellet daraus, daß diejenigen, welche in den Grundsätzen, oder sonst wie man will, irren, zu dulden seyen.

Da nun aber die Christen deßwegen, weil sie unterschiedene Meinungen hegen, sich von einander trennen, einander für Feinde Gottes halten, einer deu andern für einen Ketzer schilt, schmähliche Namen giebt und verfolget, und sie solche Thaten ausüben, vor welchen wahre Christen einen Abscheu haben: so haben dieselben keinesweges die Wahrheit; sondern nothwendig einen falschen Wahn zum Grunde.

Es ist nicht zu leugnen, daß dieses, was bisher von der christlichen Religion aus der

Schrift ist gezeiget worden, mit demjenigen zu streiten scheinet, was unser Weltweise in der Abhandlung von Dingen, welche in die Gottesgelahrtheit und Staatskunst einschlagen, sich zu beweisen vorgenommen hatte: nämlich, daß die Religion nur allein in dem Gehorsam bestehe, und das Nachforschen und Nachdenken, um zu bloß einsehenden und vollständigen Begriffen derjenigen Sachen, welche die Schrift lehret, zu gelangen, keine Statt habe. Allein, wer diese Abhandlung mit Aufmerksamkeit durchlieset, dem werden die Ursachen nicht verborgen bleiben, welche diesen tiefsinnigen Mann bewogen haben solches zu behaupten, und er wird zugleich gewahr werden, daß unser Verfasser eine vernünftige Religion allerdings erkenne.

Wem ist unbekannt, daß es mit uns also beschaffen ist, und wir uns in einem solchen Zustande befinden, daß wir nothwendig allein durch den Gehorsam, und nicht durch die Erkenntniß geleitet werden? Wer sollte nicht wissen, daß ihrer viele bis an das Ende ihres Lebens in diesem Zustande bleiben? In Ansehung dieser nun kann man leicht zugeben, was der scharfsinnige Verfasser in der gedachten Abhandlung erweiset: nämlich, Gott erfodere in der heiligen Schrift keine andere Erkenntniß seiner,

als daß er das allergerechteste und höchst mitleidige Wesen, und das einzige Muster des Lebens sey; imgleichen, daß man ihn nur bloß durch Ausübung des Gehorsams, der Liebe und Gerechtigkeit verehren müsse.

Der Apostel giebt an verschiedenen Orten zu erkennen, daß viele nicht wohl geschickt seyen durch die Erkenntniß geleitet zu werden: und die meisten, wenn man sie mit dem ganzen menschlichen Geschlechte vergleiche, müsse man durch den Gehorsam leiten. Denn er schreibet 1 Cor. 3: 1, 2. "Ich, meine Brüder, konnte nicht mit euch reden, als mit Geistlichen", das ist, mit solchen, welche sich den Geist und Verstand leiten ließen: "sondern wie mit Fleischlichen und wie mit Kindern in Christo", das ist, mit solchen, welche man durch Gehorsam leiten muß. "Milch habe ich euch zu trinken gereichet", das ist, ich habe euch den Weg des Gehorsams gezeiget und euch in demselben auferzogen; "und euch keine "Speise gegeben", das ist, ich habe euch keine Erkenntniß mitgetheilet: "denn ihr konntet damals noch nicht, und könnet auch itzo nicht, "fette Speisen vertragen".

Eben dieser Apostel saget auch noch weiter, 1 Cor. 2: 6. "Wir reden von der

Weis-

Weisheit bey den Vollkommenen": das ist, wir reden von dem Wege zur Weisheit bey den Geistlichen (man vergleiche damit den 15 Vers desselben Capitels), welche durch den Geist oder den Verstand geleitet werden.

Endlich beschreibet er 2 Tim. 3: 7, solche Leute, welche "immer lernen, und doch nie-" "mals zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen" "können", daß sie nämlich dasjenige, was zur Seligkeit nöthig ist, erkenneten. Denn das Wissen durch das Gesetz, oder die Schrift, ist den Juden und Kindern in Christo eigen, und zu diesem sind alle und iede, Alte und Junge, Gelehrte und Ungelehrte, Verständige und Unverständige, gleich gut geschickt.

Welche dasjenige, was itzo gesaget und von unserm Weltweisen in der angezogenen Abhandlung erwiesen worden ist, nämlich, daß Gott in der Schrift nur bloß den Gehorsam u. s. w. erfodere, und die Weltweisheit mit der Gottesgelahrtheit nichts gemein habe, weil eine iede auf ihren eigenen Gründen beruhe; für schädliche und aufrührische Meinungen gehalten, und sich mit äußersten Kräften bemühet haben, zu beweisen, daß sie

falsch seyen: die werden demjenigen Beyfall geben, was wir hier von der christlichen Religion, so viel die Erkenntniß derselben betrifft, gezeiget haben.

So viel haben wir von der Sittenlehre, so wol für sich selbst, als zur Vertheidigung der Sätze unseres Verfassers, anzuführen für dienlich erachtet, wobey wir uns wider Vermuthen etwas weitläuftig aufgehalten haben. *

* * * * * * *
* * * *

Dieses ist es nun, geneigter Leser, was man demselben wegen der in diesem Buche enthaltenen Schriften zu melden für gut befunden hat. Alle diejenigen, welche die Wahrheit aufrichtig lieben, und denen es um eine gründliche und unumstößliche Erkenntniß der Dinge zu thun ist, werden es ohne Zweifel höchst mißvergnügt empfinden, daß diese Schriften unseres Weltweisen größtentheils † unvollkom-

* Hier ist dasjenige weggelassen, was die übrigen Schriften in den nachgelassenen Werken des Verfassers betrifft, weil solches nicht hieher gehöret.

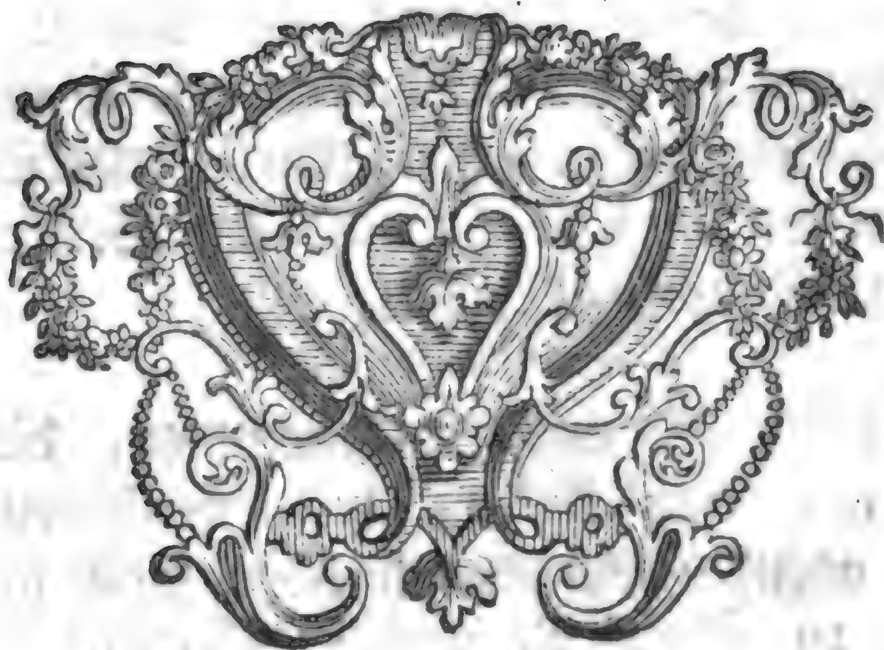
† Dieses ist von den andern Schriften, nicht aber von der Sittenlehre zu verstehen. Man sehe oben, 7, 13 S.

kommen sind. Es ist wahrhaftig zu beklagen, daß ein solcher Mann, welcher es schon so weit in der Erkenntniß der Wahrheit gebracht, und eine so große Fertigkeit, darinnen weiter zu kommen, erlanget hatte, so frühzeitig und so sehr zur Unzeit hat sterben müßen: und dieses um so viel mehr, weil man nicht allein die vollständige Ausarbeitung dieser Schriften, sondern auch eine ganze Weltweisheit von ihm hätte hoffen können, wie derselbe in der Abhandlung von Verbesserung des Verstandes an verschiedenen Orten davon Meldung thut; worinnen er ohne Zweifel die wahre Beschaffenheit der Bewegung, und wie so viele Abwechslungen in der Materie, u. s. w. aus Gründen herzuleiten seyen, würde erwiesen haben, wovon in dem 63 und 64 Briefe von ihm Erwähnung geschiehet.

Er hatte sich auch vorgenommen, die Algeber auf eine kürzere und verständlichere Weise abzuhandeln, auch noch viele andere Werke zu schreiben, wie verschiedene seiner Freunde solches öfters von ihm gehöret haben. Allein, der Tod hat auch von unserm tiefsinnigen Weltweisen eine Probe gegeben, daß die Menschen mit ihrem Vorhaben selten zu Stande kommen. Inzwischen hat man

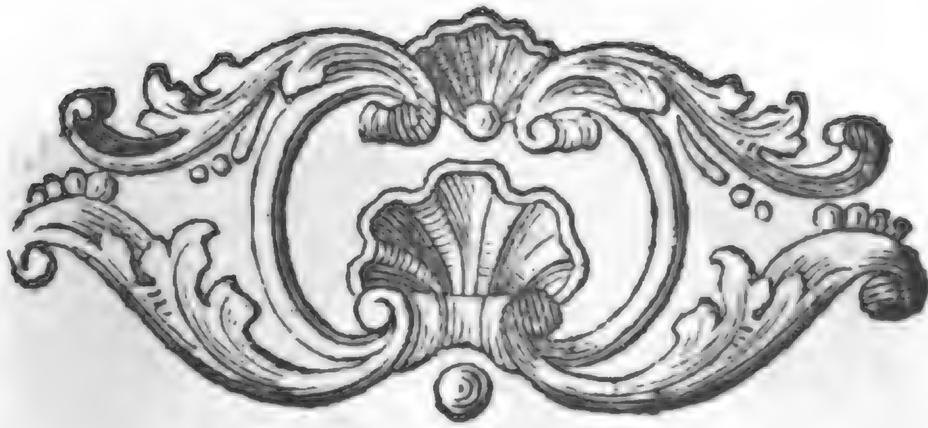
doch

doch Ursache zu hoffen, daß der gelehrten Welt durch Herausgebung dieser obgleich unvollkommenen Schriften kein geringer Gefallen geschehen sey, und daß sie solche mit Dank annehmen werde. Man hat bey Bekanntmachung derselben keine andere Absicht gehabt, als daß die Menschen dadurch erleuchtet, und die Erkenntniß der Wahrheit mehr und mehr ausgebreitet werden möchte.



Scharf erwiesene
Sittenlehre,
nach
geometrischer Lehrart
vorgetragen
und in fünf Theilen verfasset,
in welchen gehandelt wird:

1 Von Gott;
2 Von der Natur und dem Ursprung der Seele;
3 Von dem Ursprung und der Natur der Affekten;
4 Von der Sklaverey der Menschen, oder von der Gewalt der Affekten;
5 Von den Kräften des Verstandes, oder von der menschlichen Freyheit.



Der

Sittenlehre

erster Theil, von Gott.

Erklärungen.



I.

Durch die Ursache seiner selbst verstehen wir dasjenige, dessen Wesen zugleich das Daseyn in sich schließet: oder, dessen Natur man nicht anders, als daseyend, gedenken kann. 1

2 2. Dasjenige Ding nennen wir nach seiner Art endlich, welches durch ein anderes von gleichem Wesen Grenzen erhalten kann. Ein Körper, zum Beyspiel, heißet endlich, weil wir uns immer einen größern gedenken. So erhält auch ein Denken durch das andere Denken seine Grenzen. Aber der Körper kann durch kein Denken, und das Denken durch keinen Körper begrenzet werden.

3 3. Durch ein bestehendes Ding verstehen wir dasjenige, was in sich ist und für sich selbst sich gedenken lässet: oder dasjenige, dessen Begriff des Begriffs eines andern Dinges, von welchem er gemacht werden müßte, nicht bedarf.

4 4. Die Eigenschaft heißet bey uns dasjenige, was der Verstand von einem bestehenden Dinge auf solche Art begreifet, daß es das Wesen desselben ausmachet.

5 5. Die Weise nennen wir die Beschaffenheiten eines bestehenden Dinges, oder dasjenige, was in einem andern ist,

ist, durch welches man auch solches gedenket.

6. Durch Gott verstehen wir das schlechterdings unendliche Wesen, oder das bestehende Ding, welches unendliche Eigenschaften in sich fasset, deren iede ein ewiges und unendliches Wesen ausdrücket. 6

Erläuterung.

Wir sagen, das schlechterdings, und nicht nach seiner Art, unendliche Wesen. Denn, was nur bloß nach seiner Art unendlich ist, davon kann man die unendlichen Eigenschaften verneinen: was aber schlechterdings unendlich ist; zu dessen Wesen gehöret alles, was nur ein Wesen ausdrücket und keine Verneinung in sich schließet. 7

7. Dasjenige Ding werden wir frey nennen, welches bloß nach der Nothwendigkeit seiner Natur da ist, und durch sich allein zum Wirken bestimmet wird. Nothwendig aber, oder vielmehr gezwungen werden wir nennen, was durch ein anderes zum Daseyn und Wirken auf gewisse und begrenzte Weise bestimmet wird. 8

9 8. Durch die Ewigkeit verstehen wir das Daseyn, so ferne wir uns solches gedenken als etwas, welches aus der bloßen Erklärung eines ewigen Dinges nothwendig folget.

Erläuterung.

10 Denn ein solches Daseyn, dergleichen eine ewige Wahrheit ist, gedenken wir uns eben so, wie das Wesen des Dinges, und es kann daher durch keine Dauer oder Zeit erkläret werden, gesetzt auch, man stellte sich eine Dauer vor, die weder Anfang noch Ende hätte.

Grundsätze.

11 1. Alles, was da ist, ist entweder in sich selbst, oder in etwas anderem.

12 2. Dasjenige, was sich nicht durch ein anderes gedenken lässet, muß durch sich selbst gedacht werden.

13 3. Aus einer gegebenen bestimmten Ursache erfolget die Wirkung nothwendig. Und auch umgekehrt: wenn keine bestimmte Ursache vorhanden ist; so ist es unmöglich, daß die Wirkung erfolgen sollte.

4. Die

4. Die Erkenntniß der Wirkung beruhet auf der Erkenntniß der Ursache, und schließet dieselbe in sich. 14

5. Dinge, welche nichts mit einander gemein haben, von denen kann auch eines durch das andere nicht verstanden werden, oder der Begriff des einen schließet den Begriff des andern nicht in sich. 15

6. Ein wahrer Begriff muß mit der begriffenen Sache übereinkommen. 16

7. Alles, was man als nicht daseyend gedenken kann, dessen Wesen schließet das Daseyn nicht in sich. 17

Der 1 Satz.

Ein bestehendes Ding ist der Natur nach eher, als seine Beschaffenheiten. 18

Beweis.

Dieser erhellet aus der 3 und 5 Erklärung (3, 5).

Der 2 Satz.

Zwey bestehende Dinge, welche verschiedene Eigenschaften besitzen, haben nichts mit einander gemein. 19

Beweis.

Dieser ist aus der 3 Erklärung offenbar (3). Denn ein iedes von ihnen muß in sich seyn, und für sich selbst sich gedenken lassen: oder, der Begriff des einen schliesset den Begriff des andern nicht in sich.

Der 3 Satz.

20 **Von Dingen, welche nichts mit einander gemein haben, kann nicht eines des andern Ursache seyn.**

Beweis.

Wenn sie nichts mit einander gemein haben: so können sie nicht eines durch das andere verstanden werden (15); und daher kann auch nicht eines des andern Ursache seyn (14). W. z. e. w.

Der 4 Satz.

21 **Zwey oder mehrere verschiedene Dinge lassen sich von einander unterscheiden, entweder durch die Verschiedenheit in den Eigenschaften der bestehenden Dinge, oder durch die Verschiedenheit in den Beschaffenheiten derselben.**

Beweis.

Beweis.

Alles, was da ist, ist entweder in sich selbst, oder in etwas anderem (11): das ist, außerhalb des Verstandes ist nichts zu finden, als bestehende Dinge und derselben Beschaffenheiten (3, 5). Es giebt also nichts außerhalb des Verstandes, wodurch mehrere Dinge von einander könnten unterschieden werden, als bestehende Dinge, oder, welches einerley ist, ihre Eigenschaften (14), und ihre Beschaffenheiten.

Der 5 Satz.

In der ganzen Natur können nicht 22
zwey oder mehrere bestehende Dinge gleiches Wesens oder gleicher Eigenschaft seyn.

Beweis.

Wenn mehrere verschiedene dergleichen Dinge wären: so müßten sie entweder durch die Verschiedenheit der Eigenschaften, oder durch die Verschiedenheit der Beschaffenheiten von einander unterschieden werden (21). Wenn es bloß durch die Verschiedenheit der Eigenschaften geschehen soll: so wird man uns eben dadurch zugestehen, daß es nicht mehr als ein einziges von derselben Eigenschaft giebt. Soll es aber durch die Verschiedenheit der

Beschaffenheiten geschehen, und man sondert diese Beschaffenheiten von dem Dinge ab, [weil ein bestehendes Ding der Natur nach eher ist, als seine Beschaffenheiten (18)] und betrachtet solches für sich, das ist, nach der Wahrheit (3, 6): so wird man es nicht mehr als von dem andern unterschieden gedenken können; das ist, es können ihrer nicht mehrere, sondern nur ein einziges, seyn (21). W. z. e. w.

Der 6 Satz.

23 Ein bestehendes Ding kann nicht von einem andern bestehenden Dinge hervorgebracht werden.

Beweis.

In der ganzen Natur können nicht zwey bestehende Dinge gleicher Eigenschaft seyn (22): das ist, solche, welche etwas mit einander gemein hätten (19). Es kann also auch nicht eines des andern Ursache seyn (20), oder, welches einerley ist, eines kann nicht von dem andern hervorgebracht werden.

Zusatz.

24 Hieraus folget, daß ein bestehendes Ding überhaupt nicht von etwas anderem

kann

kann hervorgebracht werden. Denn in der ganzen Natur ist nichts zu finden, als bestehende Dinge und derselben Beschaffenheiten, wie aus dem obigen erhellet (11, 3, 5). Nun kann aber solches nicht von einem bestehenden Dinge hervorgebracht werden (23): daher kann ein bestehendes Ding überhaupt von nichts anderem hervorgebracht werden.

Anders.

Man kann solches noch leichter aus der Ungereimtheit des Gegensatzes erweisen. Denn, wenn ein bestehendes Ding von etwas anderem könnte hervorgebracht werden: so würde die Erkenntniß desselben auf der Erkenntniß seiner Ursache beruhen (14); und also wäre es kein bestehendes Ding (3).

Der 7 Satz.

Es gehöret mit zu dem Wesen eines bestehenden Dinges, daß es da ist. 25

Beweis.

Ein bestehendes Ding kann nicht von etwas anderem hervorgebracht werden (24). Es muß also die Ursache seiner selbst seyn: das

ist,

ist, das Wesen desselben schließet zugleich das Daseyn in sich (1), oder, es gehöret mit zu seiner Natur, daß es da ist. W. z. e. w.

Der 8 Satz.

26 Ein iedes bestehendes Ding ist nothwendiger Weise unendlich.

Beweis.

Es giebt nicht mehr als ein einziges bestehendes Ding von einerley Eigenschaft (22), und zu dessen Wesen gehöret, daß es da ist (25). Also muß solches, kraft seiner Natur, entweder als endlich, oder als unendlich da seyn. Nun ist es aber nicht endlich. Denn sonst müßte es von einem andern gleiches Wesens Grenzen bekommen (2), welches folglich ebenfalls nothwendig da seyn müßte: und also wären zwey bestehende Dinge von einerley Eigenschaft vorhanden; welches ungereimt ist (22). Daher ist es da als unendlich. W. z. e. w.

Die 1 Anmerkung.

27 Da das Endlichseyn in der That zum Theil eine Verneinung, und das Unendlichseyn eine unbedingte Bejahung des Daseyns von einem Wesen ist: so folget schon allein aus dem vorigen Satze (25), daß ein iedes bestehendes Ding unendlich seyn müsse.

Die

Die 2 Anmerkung.

Wir können uns leicht vorstellen, daß es allen denjenigen, welche aus undeutlichen Begriffen von den Dingen urtheilen, und nicht gewohnt sind, dieselben aus ihren ersten Ursachen zu erkennen, schwer fallen werde, den vorigen Satz (25) zu gedenken: weil sie nämlich keinen Unterschied machen unter den Abwechselungen der Weisen in den bestehenden Dingen, und unter den bestehenden Dingen selbst; und nicht wissen, wie die Dinge entstehen. Daher geschiehet es, daß sie den Anfang, welchen sie die natürlichen Dinge nehmen sehen, den bestehenden Dingen andichten. Denn, weil ihnen die wahren Ursachen der Dinge unbekannt sind: so verwirren sie alles, und empfinden nicht die geringste Schwierigkeit bey sich, zu dichten, daß die Bäume eben sowol reden könnten, als die Menschen. Sie bilden sich daher ein, daß die Menschen eben so gut aus Steinen, als aus dem Samen, entstehen, und eine iede Gestalt in eine iede andere verwandelt werden könnte. So schreiben auch diejenigen, welche die göttliche Natur mit der menschlichen vermengen, Gott gar leicht menschliche Affekten zu, sonderlich, wenn ihnen dabey unbekannt ist, wie die Affekten in der Seele entstehen. Wenn aber die Menschen auf die Natur eines bestehenden Dinges Acht hätten: so würden sie an der Wahrheit des obigen Satzes (25) gar nicht zweifeln 28

zweifeln können. Jedermann würde denselben als einen Grundsatz annehmen, und man würde ihn unter die gemeinen Begriffe zählen. Denn die Menschen würden alsdann durch ein bestehendes Ding dasjenige verstehen, was in sich ist und für sich selbst sich gedenken lässet, oder, dessen Erkenntniß der Erkenntniß keines andern Dinges bedarf. Durch die Weisen hingegen würden sie dasjenige verstehen, was in etwas anderem ist, und dessen Begriff aus dem Begriffe desjenigen Dinges, in welchem es ist, gemacht wird. Aus diesem Grunde können wir wahre Begriffe auch von nicht daseyenden Weisen haben. Denn ob sie gleich außerhalb des Verstandes nicht vorhanden sind: so ist doch ihr Wesen in dem andern Dinge enthalten, und kann durch dasselbe gedacht werden. Allein, die Wahrheit der bestehenden Dinge ist außerhalb des Verstandes nirgends zu finden, als in ihnen selbst, weil man sie für sich gedenket. Wenn also iemand sagte: Er hätte einen klaren und deutlichen, das ist, einen wahren Begriff von einem bestehenden Dinge; und wollte doch noch zweifeln, ob ein solches bestehendes Ding auch wirklich da sey: so würde dieses in der That eben so viel seyn, als wenn er sagte: Er hätte einen wahren Begriff; zweifelte aber dennoch, ob er nicht vielleicht falsch sey (wie ein ieder, der die gehörige Aufmerksamkeit hat, offenbar sehen muß). Wer also glaubet, daß ein bestehendes Ding erschaffen werde: der muß zugleich

gleich glauben, daß ein falscher Begriff in einen wahren sey verwandelt worden; da doch nichts ungereimteres seyn kann, als dieses. Man muß also nothwendig eingestehen, daß das Daseyn eines bestehenden Dinges, so gut als das Wesen desselben, eine ewige Wahrheit sey. Hieraus lässet sich nun noch auf andere Art erweisen, daß nicht mehr als ein einziges bestehendes Ding von demselben Wesen vorhanden ist, welches wir hier noch zu zeigen der Mühe werth achten. Um aber hierinnen ordentlich zu verfahren: so ist zu merken, 1) daß die wahre Erklärung eines ieden Dinges nichts anderes in sich fasset noch ausdrücket, als das Wesen des erklärten Dinges. Woraus 2) dieses folget, daß keine Erklärung eine gewisse Anzahl der Dinge in sich schliesset noch ausdrücket: weil sie nämlich sonst nichts, als das Wesen des erklärten Dinges, ausdrücket. Zum Beyspiel, die Erklärung des Dreyeckes drücket nichts anderes aus, als das bloße Wesen des Dreyeckes, nicht aber eine gewisse Anzahl der Dreyecke. 3) ist zu merken, daß von iedem daseyenden Dinge nothwendig eine gewisse Ursache vorhanden seyn muß, um welcher willen dasselbe da ist. Endlich 4) ist zu merken, daß diese Ursache, um welcher willen eine Sache da ist, entweder in dem Wesen selbst oder der Erklärung des daseyenden Dinges (weil es nämlich mit zu dem Wesen desselben gehöret, daß es da ist), oder aber außer demselben vorhanden seyn muß.

Aus

Aus diesen vorausgesetzten Gründen folget nun: wenn in der Natur eine gewisse Anzahl einzeler Dinge da ist, daß auch nothwendig eine Ursache vorhanden seyn muß, warum diese einzelen Dinge, und ihrer nicht mehr oder weniger, da sind. Wenn, zum Beyspiel, zwanzig Menschen da sind (von welchen wir, um mehrerer Deutlichkeit willen, annehmen wollen, daß sie zugleich da und vorher noch keine andere in der Natur vorhanden gewesen sind): so ist nicht genug (nämlich, wenn man Grund angeben will, warum zwanzig Menschen da sind), daß man die Ursache der menschlichen Natur überhaupt zeiget; sondern es wird noch überdieß erfordert, daß man die Ursache zeige, warum ihrer nicht mehr noch weniger, als zwanzig, da sind: denn es muß nothwendig von einem ieden derselben eine Ursache vorhanden seyn, warum er da ist (3 Num.). Diese Ursache aber kann nicht in der menschlichen Natur selbst enthalten seyn; denn die wahre Erklärung eines Menschen fasset die Zahl zwanzig nicht in sich (2, 3 Num.): daher muß die Ursache, warum diese zwanzig Menschen da sind, und folglich, warum ein ieder von ihnen da ist, nothwendig außer einem ieden vorhanden seyn (4 Num.); und also machen wir daraus überhaupt den Schluß, daß alles, wovon mehrere einzele Dinge desselben Wesens seyn können, zu ihrem Daseyn nothwendig eine Ursache außer sich haben müssen. Da nun mit zu dem Wesen eines bestehenden Dinges gehöret,

daß

daß es da ist (wie in der gegenwärtigen Anmerkung dargethan worden): so muß die Erklärung davon das nothwendige Daseyn desselben in sich schließen; und folglich muß sein Daseyn aus der bloßen Erklärung desselben hergeleitet werden. Aus seiner Erklärung aber lässet sich das Daseyn mehrerer bestehender Dinge nicht schließen (wie bereits in dem 2 und 3 Numer gezeiget worden): daher muß aus derselben nothwendig folgen, daß nur ein einziges bestehendes Ding von demselben Wesen vorhanden sey, welches wir uns zu erweisen vorgenommen hatten.

Der 9 Satz.

Je mehr Wirkliches oder Wesentliches ein Ding besitzet, desto mehr Eigenschaften kommen demselben zu. 29

Beweis.

Dieser erhellet aus der 4 Erklärung (4).

Der 10 Satz.

Eine iede von den Eigenschaften eines einzelen bestehenden Dinges muß für sich gedacht werden. 30

Beweis.

Eine Eigenschaft ist dasjenige, was der Verstand von einem bestehenden Dinge

auf solche Art begreifet, daß es das Wesen desselben ausmachet (4). Sie muß also für sich gedacht werden (3). W. z. e. w.

Anmerkung.

31 Man ersiehet hieraus, ob man gleich zwo Eigenschaften sich als wirklich unterschieden, das ist, eine ohne Hülfe der andern, vorstellet, daß man dennoch daher nicht schließen könne, dieselben machten zwey Wesen oder zwey verschiedene bestehende Dinge aus. Denn es gehöret zu der Natur eines bestehenden Dinges, daß eine iede von seinen Eigenschaften für sich gedacht wird: weil nämlich alle Eigenschaften, welche es besitzet, sich beständig in demselben befunden haben, und keine davon durch die andere hat können hervorgebracht werden; sondern eine iede von ihnen drücket das Wirkliche oder Wesentliche des bestehenden Dinges aus. Es ist daher nichts weniger als ungereimt, daß man einem bestehenden Dinge mehrere Eigenschaften zuschreibet: vielmehr ist in der Natur nichts klarer, als daß man sich ein iedes Ding unter einer gewissen Eigenschaft vorstellen müsse; und je mehr Wirkliches oder Wesentliches es besitzet, desto mehr Eigenschaften habe dasselbe, welche sowol die Nothwendigkeit oder Ewigkeit, als auch die Unendlichkeit ausdrücken. Folglich kann auch nichts klarer seyn, als daß das schlechterdings unendliche Wesen nothwendig so erkläret werden müsse, wie wir vorhin gethan

haben

haben (6): nämlich als ein Ding, welches unendliche Eigenschaften in sich fasset, deren iede ein ewiges und gewisses unendliches Wesen ausdrücket. Wenn nun aber iemanden hiebey die Frage einfällt; aus welchem Merkmaale wir denn die Verschiedenheit der bestehenden Dinge erkennen könnten: so lese er nur die folgenden Sätze, als worinnen gezeiget wird, daß in der ganzen Natur nicht mehr als ein einziges bestehendes Wesen vorhanden, und daß dasselbe schlechterdings unendlich sey. Es würde also vergebens seyn, nach dergleichen Merkmaale zu fragen.

Der II Satz.

Gott, oder das bestehende Ding, 32
welches unendliche Eigenschaften in sich
fasset, deren iede ein ewiges und un-
endliches Wesen ausdrücket, ist noth-
wendig da.

Beweis.

Will man es leugnen: so stelle man sich vor, wenn es geschehen kann, daß Gott nicht da sey. Solchergestalt wird das Wesen desselben das Daseyn nicht n sich schließen (17). Dieses aber ist ungereimt (25): daher ist Gott nothwendig da. W. z. e. w.

Anders.

Von einem ieden Dinge muß sich eine Ursache oder ein Grund angeben lassen, sowol warum es da ist, als warum es nicht da ist. Zum Beyspiel, wenn das Dreyeck da ist; so muß ein Grund oder eine Ursache vorhanden seyn, warum es da ist: ist es aber nicht da; so muß es abermal einen Grund oder eine Ursache geben, welche hindert, daß es nicht da ist, oder welche das Daseyn desselben aufhebet. Dieser Grund oder diese Ursache aber, muß entweder in dem Wesen des Dinges, oder außer demselben befindlich seyn. Zum Beyspiel, den Grund, warum kein viereckiger Zirkel vorhanden ist, giebt das Wesen desselben selbst zu erkennen: weil es nämlich einen Widerspruch in sich fasset. Und so folget im Gegentheil auch aus dem bloßen Wesen des bestehenden Dinges, daß es da ist, weil solches nämlich das Daseyn zugleich in sich schließet (25). Allein der Grund, warum ein Zirkel oder ein Dreyeck da ist, oder warum es nicht da ist, kann nicht aus ihrem Wesen, sondern er muß aus der Ordnung der gesamten Natur der Körper hergeleitet werden: denn daraus muß folgen, entweder, daß itzt das Dreyeck nothwendig da sey, oder es sey unmöglich, daß es itzo da seyn könne. Dieses alles ist für sich offenbar genug. Hieraus folget nun, daß dasjenige nothwendig da ist, wovon

wovon kein Grund oder keine Ursache vorhanden ist, welche hinderte, daß es nicht da wäre. Wenn es also keinen Grund und keine Ursache giebt, welche hindert, daß Gott nicht da seyn sollte, oder welche sein Daseyn aufhebet: so müssen wir allerdings daraus den Schluß machen, daß derselbe nothwendig da sey. Nun müßte dieser Grund oder diese Ursache, wenn es dergleichen gäbe, entweder in dem Wesen Gottes selbst, oder außer demselben, das ist, in einem andern bestehenden Dinge von anderem Wesen vorhanden seyn. Denn wenn es einerley Wesen mit demselben haben sollte: so würde man eben dadurch zugeben, daß ein Gott sey. Das bestehende Ding aber, welches von anderem Wesen wäre, könnte nichts mit Gott gemein haben (19), und folglich das Daseyn desselben weder setzen noch aufheben. Da nun der Grund oder die Ursache, welche das Daseyn Gottes aufheben sollte, außer dem göttlichen Wesen nicht vorhanden seyn kann: so wird sie nothwendig, wenn kein Gott seyn soll, in seinem Wesen selbst enthalten seyn müssen; und also würde dieses einen Widerspruch in sich fassen. Dieses aber von dem schlechterdings unendlichen und allervollkommensten Wesen zu sagen, ist ungereimt. Es giebt also weder in Gott noch außer Gott einige Ursache oder einigen Grund, welcher das Daseyn desselben aufheben sollte: folglich ist Gott nothwendig da. W. z. e. w.

Noch anders.

Nicht daseyn können, zeiget ein Unvermögen, und im Gegentheil daseyn können, eine Kraft an: welches für sich klar ist. Wenn nun dasjenige, was itzo nothwendig da ist, nichts als endliche Dinge sind: so müssen die endlichen Dinge mächtiger seyn, als das schlechterdings unendliche Ding. Dieses aber, wie man für sich siehet, ist ungereimt: daher ist entweder gar nichts vorhanden, oder das schlechterdings unendliche Wesen muß nothwendig auch mit vorhanden seyn. Nun sind wir entweder in uns selbst, oder in einem andern Dinge, welches nothwendig da ist (11, 25): daher ist das schlechterdings unendliche Wesen, oder Gott (6), nothwendig vorhanden. W. z. e. w.

Anmerkung.

33 In diesem lezten Beweise haben wir das Daseyn Gottes aus der Erfahrung darthun wollen, damit man den Beweis desto leichter fassen möchte: nicht aber deswegen, als wenn das Daseyn Gottes nicht aus eben dieser Quelle, als aus seinen Gründen, könnte hergeleitet werden. Denn, weil daseyn können ein Vermögen anzeiget: so folget, ie mehr Wirkliches ein Ding seinem Wesen nach besitzet, daß es auch alsdann desto mehr Kräfte von sich selbst habe, da zu seyn; und daß daher das schlechterdings unend-

liche

liche Ding, oder Gott, ein schlechterdings unendliches Vermögen da zu seyn von sich selbst habe, und also schlechterdings da sey. Wir vermuthen aber, daß viele die Bündigkeit dieses Beweises nicht werden einsehen können, weil sie gewohnt sind, nur auf diejenigen Dinge Acht zu haben, welche von äußerlichen Ursachen herrühren: imgleichen, weil sie sehen, daß solche unter ihnen, welche bald entstehen, das ist, bald da sind, auch bald wieder vergehen; und folglich auf das Gegentheil schließen, daß diejenigen Dinge schwerer hervorzubringen, das ist, nicht so leicht zum Daseyn zu bringen seyen, von welchen sie sich vorstellen, daß mehreres dazu erfordert werde. Allein, um sie von diesen Vorurtheilen abzubringen, finden wir nicht für nöthig hier zu zeigen, in wie ferne dieser Satz: was bald entstehet, das vergehet bald; der Wahrheit gemäß sey, noch auch, ob in Ansehung der gesamten Natur alles gleich leicht sey oder nicht. Sondern es wird genug seyn, nur dieses anzumerken, daß wir hier nicht von solchen Dingen reden, welche von äußerlichen Ursachen entstehen: sondern nur bloß von bestehenden Dingen, welche von keiner äußerlichen Ursache können hervorgebracht werden (23). Denn diejenigen Dinge, welche von äußerlichen Ursachen herrühren, sie mögen gleich aus viel oder wenig Theilen bestehen, haben alle Vollkommenheit oder alles Wirkliche, welches sie besitzen, der Kraft der äußerlichen Ursache zu danken: und

 also

also entspringet das Daseyn derselben bloß aus der Vollkommenheit der äußerlichen Ursache, und nicht aus ihrer eigenen. Im Gegentheil ist alle Vollkommenheit, welche ein bestehendes Ding besitzet, keiner äußerlichen Ursache zuzuschreiben: daher muß auch sein Daseyn bloß allein aus der Natur desselben folgen, und ist folglich nichts anderes, als sein Wesen. Die Vollkommenheit hebet daher das Daseyn eines Dinges nicht auf, sondern sie setzet solches vielmehr: die Unvollkommenheit hingegen hebet dasselbe auf. Wir können also von keines Dinges Daseyn mehrere Gewißheit haben, als von dem Daseyn des schlechterdings unendlichen oder vollkommenen Dinges, das ist, Gottes. Denn, weil das Wesen desselben alle Unvollkommenheit ausschließet und eine Vollkommenheit ohne Schranken in sich fasset: so nimmt solches eben dadurch alle Ursache, an seinem Daseyn zu zweifeln, weg, und giebt die höchste Gewißheit davon; wie ein ieder, der nur eine mittelmäßige Aufmerksamkeit gebrauchet, deutlich sehen wird.

Der 12 Satz.

34 Man kann sich keine Eigenschaft von dem bestehenden Dinge wahrhaftig gedenken, woraus folgen sollte, daß ein bestehendes Ding könnte getheilet werden.

Beweis.

Denn die Theile, in welche man das solchergestalt gedachte bestehende Ding theilen wollte, würden das Wesen des bestehenden Dinges entweder behalten, oder nicht. Wenn man das erste annimmt: so würde ein ieder Theil davon unendlich (26), und die Ursache seiner selbst seyn (23), auch eine verschiedene Eigenschaft in sich fassen (22); welches ungereimt ist (23). Hierzu kommt, daß die Theile nichts mit dem Ganzen gemein hätten (19), und das Ganze ohne seine Theile sowol seyn als gedacht werden könnte (4, 30): welches nach iedermanns Geständnisse ungereimt ist. Wollte man aber das andere setzen, daß nämlich die Theile das Wesen des bestehenden Dinges nicht behielten: so müßte, wenn das ganze bestehende Ding in gleiche Theile getheilet wäre, dasselbe das Wesen des bestehenden Dinges verlieren und aufhören zu seyn; welches ungereimt ist (25).

Der 13 Satz.

Das schlechterdings unendliche beste- 35
hende Ding ist untheilbar.

Beweis.

Denn, wenn es theilbar wäre: so müßten die Theile, worein man es theilete, das We-

sen des schlechterdings unendlichen bestehenden Dinges entweder behalten, oder nicht. Soll das erste gelten: so werden mehrere bestehende Dinge gleiches Wesens seyn; welches ungereimt ist (22). Setzet man aber das lezte: so wird, eben wie vorhin (34), das schlechterdings unendliche bestehende Ding aufhören können zu seyn; welches ebenfalls ungereimt ist (32).

Zusatz.

36 Hieraus folget, daß kein bestehendes Ding, und folglich auch kein körperliches bestehendes Ding, so ferne solches ein bestehendes Ding ist, theilbar sey.

Anmerkung.

37 Daß ein bestehendes Ding untheilbar sey, lässet sich auch nur allein daraus erkennen, daß man das Wesen des bestehenden Dinges nicht anders, als unendlich, gedenken kann: imgleichen, daß durch einen Theil des bestehenden Dinges nichts anderes kann verstanden werden, als ein endliches bestehendes Ding; welches einen offenbaren Widerspruch in sich fasset (26).

Der 14 Satz.

38 Es giebt kein anderes bestehendes Ding außer Gott, und man kann sich auch kein anderes gedenken.

Beweis.

Beweis.

Gott ist das schlechterdings unendliche Ding, von welchem keine Eigenschaft, welche das Wesen des bestehenden Dinges ausdrücket, kann verneinet werden (6): und dieser ist nothwendig da (32). Wenn es also außer Gott noch ein anderes bestehendes Ding gäbe: so müßte solches durch eine gewisse Eigenschaft Gottes erkläret werden; und also wären zwey bestehende Dinge von gleicher Eigenschaft, welches ungereimt ist (22). Daher kann kein bestehendes Ding außer Gott seyn, folglich kann man sich auch keines dergleichen gedenken. Denn wenn man es gedenken könnte: so müßte man es nothwendig als daseyend gedenken; dieses aber ist (nach dem ersten Theile des gegenwärtigen Beweises) ungereimt. Es giebt also außer Gott kein anderes bestehendes Ding, und man kann sich auch kein anderes gedenken. W. z. e. w.

Der 1 Zusatz.

Hieraus folget dieses unwidersprechlich: 39
1) es ist nur ein einziger Gott: das ist, es giebt in der ganzen Natur nicht mehr als ein bestehendes Ding (6), und dieses ist schlechterdings unendlich, wie wir bereits vorhin (31) angemerket haben.

Der

Der 2 Zusatz.

40 Es folget 2) daraus, daß ausgedehnte und denkende Dinge entweder Eigenschaften Gottes, oder Beschaffenheiten der Eigenschaften desselben seyen (11).

Der 15 Satz.

41 **Alles, was da ist, ist in Gott, und ohne Gott kann nichts seyn, noch gedacht werden.**

Beweis.

Außer Gott giebt es kein bestehendes Ding, und es lässet sich auch sonst keines gedenken (38): das ist, kein Ding, welches in sich wäre und für sich selbst sich gedenken ließe (3). Die Weisen aber können ohne ein bestehendes Ding weder seyn noch gedacht werden (5): sie können also nur bloß in dem Wesen Gottes seyn, und lassen sich durch dasselbe allein gedenken. Nun ist außer den bestehenden Dingen und den Weisen gar nichts mehr (11): daher kann nichts ohne Gott seyn, noch gedacht werden. W. z. e. w.

Anmerkung.

42 Es giebt Leute, welche sich Gott wie einen Menschen einbilden, als wenn derselbe aus Leib und Seele bestünde, und Affekten unterworfen

wäre;

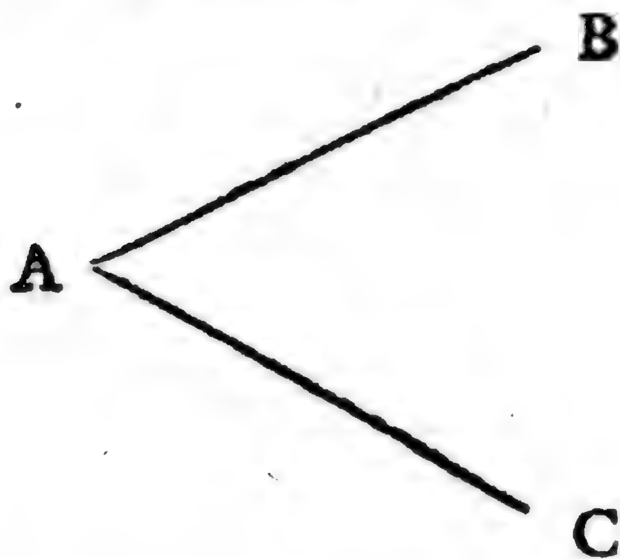
wäre: wie weit diese aber von der wahren Erkenntniß Gottes entfernet sind; das ist aus den bisher erwiesenen Sätzen deutlich zu ersehen. Doch, wir lassen diese fahren: denn alle diejenigen, welche dem göttlichen Wesen auf einige Weise nachgedacht haben, leugnen, daß Gott körperlich sey. Sie erweisen auch solches ganz recht daraus, daß wir durch den Körper eine jede Größe verstehen, welche lang, breit und dick, und in eine gewisse Figur eingeschlossen ist: indem freylich nichts ungereimteres von Gott, als dem schlechterdings unendlichen Dinge, kann gesaget werden. Inzwischen geben sie doch durch andere Gründe, woraus sie eben dieses zu erweisen bemühet sind, deutlich zu erkennen, daß sie das körperliche oder ausgedehnte bestehende Ding selbst, von dem göttlichen Wesen ausschließen und solches von Gott erschaffen zu seyn glauben. Sie können aber nicht sagen, aus welcher göttlichen Kraft es hätte können erschaffen werden: und lassen also gar deutlich merken, daß sie selbst nicht wissen, was sie sagen. Zum wenigsten haben wir, so viel wir urtheilen, auf das klareste erwiesen, daß kein bestehendes Ding von etwas anderem könne hervorgebracht oder erschaffen werden (24, 28). Ferner haben wir gezeiget, daß außer Gott kein anderes bestehendes Ding seyn noch gedacht werden könne (38): und daraus haben wir den Schluß gemacht, daß das ausgedehnte bestehende Ding eines von den unendlichen Eigenschaften Gottes sey (40).

Zu

Zu mehrerer Erläuterung aber wollen wir noch auf die Einwürfe der Gegenpartey antworten. Sie kommen allesamt darauf an. Erstlich, daß das körperliche bestehende Ding, so ferne es ein bestehendes Ding ist, wie sie glauben, aus Theilen bestehe: daher leugnen sie, daß solches unendlich seyn, und folglich, daß es zu dem Wesen Gottes gehören könne. Dieses erläutern sie durch viele Beyspiele, wovon wir eines und das andere anführen wollen. Sie sagen: wenn das körperliche bestehende Ding unendlich ist: so stelle man sich vor, daß solches in zweene Theile getheilet sey. Ein ieder Theil davon wird entweder endlich oder unendlich seyn. Soll jenes seyn: so ist das Unendliche aus zweenen endlichen Theilen zusammengesetzet; welches ungereimt ist. Nimmt man aber dieses an: so giebt es ein unendliches Ding, welches zweymal so groß ist, als ein anderes unendliches Ding; und dieses ist wieder ungereimt. Weiter sagen sie: wenn eine unendliche Größe mit Theilen ausgemessen wird, die einen Fuß groß sind: so wird es aus unendlichen solchen Theilen bestehen müssen; und eben so wird es auch seyn, wenn man dasselbe mit Theilen, einen Zoll groß, ausmisset, in welchem Fall eine unendliche Zahl zwölfmal so groß seyn wird, als eine andere unendliche Zahl. Endlich: wenn man sich vorstellet, daß aus einem gewissen Punkte einer unendlichen Größe zwo

Linien,

Linien, wie A B und A C, in einer gewissen am Anfange bestimmten Weite von einander,



fortgezogen werden; so ist gewiß, daß die Weite B C beständig zunehmen, und endlich, da sie vorher bestimmt gewesen, gar nicht mehr zu bestimmen seyn wird. Da nun diese Ungereimtheiten, wie sie glauben, daher folgen, daß man die Größe unendlich annimmt: so schließen sie daraus, das körperliche bestehende Ding müsse endlich seyn, und könne folglich nicht zu dem göttlichen Wesen gehören. Sie bringen auch noch einen andern Einwurf vor, von der höchsten Vollkommenheit Gottes. Denn, sagen sie, da Gott das allervollkommenste Wesen ist: so kann derselbe nicht leiden. Das körperliche bestehende Ding aber, indem solches theilbar ist, kann leiden: es folget dahero, daß dasselbe nicht zu dem göttlichen Wesen gehöre. Dieses sind die Gründe, welche wir bey den Schriftstellern finden, wodurch sie zu erhärten bemühet sind,

daß

daß das körperliche bestehende Ding der göttlichen Natur unanständig sey, und zu derselben nicht gehören könne. Allein, wenn man die gehörige Aufmerksamkeit gebrauchet: so wird man wahrnehmen, daß wir hierauf bereits geantwortet haben. Denn diese Einwürfe beruhen bloß darauf, daß man sich das körperliche bestehende Ding aus Theilen zusammengesetzt einbildet, wovon wir vorhin gezeiget haben, daß es ungereimt sey (34, 36). Ferner wird iedermann, wenn er nur recht Acht haben will, deutlich erkennen, daß alle die Ungereimtheiten (wenn es anders lauter Ungereimtheiten sind, welches wir itzo nicht untersuchen wollen), woraus man schliessen will, daß das ausgedehnte bestehende Ding endlich sey, im geringsten nicht daher folgen, weil man die Größe unendlich annimmt: sondern daher, weil man voraussetzet, daß eine unendliche Größe sich ausmessen lasse, und aus endlichen Theilen zusammengesetzet sey. Es lässet sich also aus den Ungereimtheiten, welche daher folgen, weiter nichts schliessen, als daß eine unendliche Größe sich nicht ausmessen lasse, und daß sie nicht aus Theilen könne zusammengesetzet werden. Und dieses ist es eben, was wir vorhin schon erwiesen haben (34 u. f.). Der Pfeil, den die Gegner auf uns abschiessen wollen, trifft sie also in der That selbst. Wenn sie daher aus diesem ihrem ungereimten Satze dennoch den Schluß machen wollen, daß das ausgedehnte bestehende Ding

endlich

endlich seyn müsse: so verfahren sie wahrhaftig nicht anders, als wenn iemand daher, weil er dem Zirkel die Eigenschaften des Viereckes angedichtet hat, schließen wollte; der Zirkel hätte keinen solchen Mittelpunkt, daß alle aus demselben gegen den Umkreis gezogenen Linien einander gleich wären. Denn, damit sie den Schluß machen können, daß das körperliche bestehende Ding, welches man sich nicht anders als unendlich, einzig und untheilbar gedenken kann, endlich sey: so stellen sie sich solches vor, als wenn es aus endlichen Theilen zusammengesetzet, als wenn es vielfach, als wenn es theilbar wäre. So machen es auch andere: nachdem sie gedichtet haben, die Linie sey aus Punkten zusammengesetzet; so wissen sie viele Gründe zu ersinnen, um zu zeigen, daß eine Linie nicht auf unendlich könne getheilet werden. Es ist wahrhaftig eben so ungereimt, wenn man annimmt, daß das körperliche bestehende Ding aus Körpern oder Theilen zusammengesetzet sey: als wenn man sich einbildet, daß der Körper aus Flächen, die Flächen aus Linien, und die Linien endlich aus Punkten zusammengesetzet wären. Dieses müssen alle diejenigen zugeben, welche wissen, daß ein deutlich begriffener Grund nicht triegen kann; sonderlich aber diejenigen, welche den leeren Raum leugnen. Denn, wenn das körperliche bestehende Ding solchergestalt könnte getheilet werden, daß seine Theile wirklich von einander unterschieden wären: warum könnte es denn

nicht geschehen, daß ein Theil vernichtet würde, und die übrigen dennoch, wie vorhin, an einander hängen blieben? und warum müssen sie allesamt so zusammengefüget seyn, daß kein leerer Raum übrig bleibet? Dinge, welche wirklich von einander unterschieden sind, können ja eines ohne das andere seyn und in ihrem Stande verbleiben. Da es nun keinen leeren Raum in der Natur giebt (wovon anderswo soll gehandelt werden), sondern alle Theile dergestalt an einander gefüget seyn müssen, daß kein leerer Raum übrig bleibet: so folget auch hieraus, daß dieselben nicht wirklich von einander unterschieden, oder, daß das körperliche bestehende Ding, so ferne es ein bestehendes Ding ist, nicht könne getheilet werden. Wenn aber nun iemand fraget: warum wir denn von Natur so sehr geneigt seyen, die Größe zu theilen? So antworten wir: wir können uns die Materie auf zweyerley Art vorstellen; nämlich entweder abgesondert oder obenhin, wie sie unserer Einbildungskraft vorkommt: oder aber als ein bestehendes Ding, wie sie von dem Verstande allein begriffen wird. Wenn wir nun auf die Größe Acht haben, wie sie sich in der Einbildungskraft zeiget, welches oft und sehr leicht von uns geschiehet: so treffen wir sie an als endlich, theilbar und aus Theilen zusammengesetzet. Wenn wir aber dieselbe betrachten, wie sie sich dem Verstande vorstellet, und sie als ein bestehendes Ding gedenken, welches sehr schwer zu bewerk-

stelligen

stelligen ist: so befinden wir, daß sie unendlich, einzig und untheilbar ist. Dieses werden alle diejenigen, welche einen Unterschied unter der Einbildungskraft und dem Verstande zu machen wissen, deutlich genug einsehen. Insonderheit erkennet man solches, wenn man dabey bedenket, daß die Materie an allen Orten einerley ist und sich in derselben keine Theile unterscheiden lassen, außer in so ferne, als wir uns die Materie in verschiedener Beschaffenheit vorstellen. Man unterscheidet also die Theile derselben nur bloß nach den Weisen, nicht aber nach der Wirklichkeit. Zum Beyspiel das Wasser, so ferne es Wasser ist, stellen wir uns vor, daß es könne getheilet und seine Theile von einander abgesondert werden: nicht aber, so ferne es ein körperliches bestehendes Ding ist; denn in so ferne lässet es sich weder absondern noch theilen. Imgleichen das Wasser, so ferne es Wasser ist, wird erzeuget und verdirbet: so ferne es aber ein bestehendes Ding ist; so wird es weder erzeuget noch verdirbet auch. Und hiemit glauben wir zugleich auf den andern Einwurf geantwortet zu haben, indem dieser sich mit darauf gründet, daß die Materie, so ferne sie ein bestehendes Ding ist, theilbar und aus Theilen zusammengesetzet sey. Wenn aber auch dieses nicht wäre: so können wir doch nicht sehen, warum dasselbe dem göttlichen Wesen unanständig seyn sollte; weil außer Gott kein anderes bestehendes Ding seyn kann, von welchem es

leiden könnte (38). Wir sagen so: alles ist in Gott, und alles, was geschiehet, das geschiehet bloß nach den Gesetzen der unendlichen Natur Gottes, und folget aus der Nothwendigkeit seiner Natur (wie wir bald zeigen werden). Man kann daher auf keine Weise sagen, daß Gott von etwas anderem leide, oder daß das ausgedehnte bestehende Ding der göttlichen Natur unanständig sey, gesetzt, man nähme es auch als theilbar an: wenn man nur dabey einräumet, daß es ewig und unendlich ist. Jedoch, genug hievon für diesesmal.

Der 16 Satz.

43 **Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendliche Weisen folgen: das ist alles, dessen ein unendlicher Verstand fähig ist.**

Beweis.

Dieser Satz muß iedermann deutlich seyn, wenn er nur darauf Acht hat, daß der Verstand aus der gegebenen Erklärung einer ieden Sache vieles der Sache zukommendes herleitet, welches wirklich aus derselben (das ist, aus dem Wesen der Sache selbst) nothwendig folget: und zwar um so viel Mehreres, ie mehr Wirkliches die Erklärung der Sache ausdrücket; das ist, ie mehr Wirkliches das

Wesen der erklärten Sache in sich fasset. Da nun aber die göttliche Natur schlechterdings unendliche Eigenschaften besitzet, deren iede zugleich ein unendliches Wesen in ihrer Art ausdrücket (6): so muß auch aus der Nothwendigkeit derselben Unendliches auf unendliche Weisen (das ist alles, dessen ein unendlicher Verstand fähig ist) nothwendig folgen. W. z. e. w.

Der 1 Zusatz.

Hieraus folget, daß Gott von allen Dingen, welche ein unendlicher Verstand sich vorzustellen fähig ist, die wirkende Ursache sey. 44

Der 2 Zusatz.

Es folget 2), daß Gott eine Ursache für sich, und nicht zufälliger Weise sey. 45

Der 3 Zusatz.

Es folget 3), daß Gott schlechterdings die erste Ursache sey. 46

Der 17 Satz.

Gott handelt bloß nach den Gesetzen seiner Natur, und wird von niemanden gezwungen. 47

Beweis.

Wir haben nur erst gezeiget, daß aus der bloßen Nothwendigkeit der göttlichen Natur, oder, welches einerley ist, aus den bloßen Gesetzen seiner Natur, schlechterdings Unendliches folge (43): und noch vorher haben wir erwiesen, daß nichts ohne Gott seyn oder gedacht werden könne, sondern, daß alles in Gott sey (41). Es kann also nichts außer ihm seyn, wovon derselbe zum Thun bestimmet oder gezwungen würde. Daher handelt Gott bloß nach den Gesetzen seiner Natur, und wird von niemanden gezwungen. W. z. e. w.

Der 1 Zusatz.

48 Hieraus folget 1), daß es keine Ursache geben kann, welche Gott von außen oder von innen zum Thun antreiben sollte, ausgenommen die Vollkommenheit seiner eigenen Natur.

Der 2 Zusatz.

49 Es folget 2), daß Gott allein eine freye Ursache sey. Denn Gott allein ist bloß wegen der Nothwendigkeit seines Wesens da (32, 39), und handelt bloß nach der Nothwendigkeit seiner Natur (47). Er ist

ist daher allein eine freye Ursache (8). W. z. e. w.

Anmerkung.

Andere meinen, Gott sey deßwegen eine 50
freye Ursache, weil er, wie sie glauben, machen könne, daß dasjenige, was wir hier sagen, daß es aus seiner Natur folge, das ist, was in seiner Macht stehet, nicht geschehe, oder daß es nicht von ihm hervorgebracht werde. Dieses ist aber eben so viel, als wenn man sagte: Gott könnte machen, daß aus dem Wesen des Dreyeckes nicht folgte, daß die drey Winkel desselben zweenen rechten gleich wären, oder daß aus einer gegebenen Ursache die Wirkung nicht erfolgte; welches ungereimt ist. Ferner werden wir unten ohne Hülfe des gegenwärtigen Satzes zeigen, daß zu dem göttlichen Wesen weder Verstand noch Wille gehöre. Wir wissen zwar wol, daß viele sind, welche glauben erweisen zu können, es gehöre zu dem göttlichen Wesen der höchste Verstand und ein freyer Wille: denn wie sie sagen, so können sie sich nichts vollkommeners gedenken, welches sie Gott beyzulegen hätten, als dasjenige, was in uns die höchste Vollkommenheit ausmachet. Weiter, ob sie gleich sich Gott so vorstellen, daß er wirklich die höchste Erkenntniß besitze: so glauben sie doch nicht, daß er machen könne, daß alles, was er wirklich erkennet, da sey; denn auf diese Weise, bilden sie sich ein, würde die Macht Gottes sich

selbst vernichten. Wenn Gott, sagen sie, alles erschaffen hätte, was in seinem Verstande zu finden ist: so würde er weiter nichts haben erschaffen können; welches sie der göttlichen Allmacht zuwider zu seyn erachten. Sie haben also lieber glauben wollen, daß Gott sich gegen alles gleichgültig verhielte, und nichts anderes erschüfe, als was er nach einem gewissen unbedingten Willen zu erschaffen beschlossen habe. Allein, wir vermeinen vorhin deutlich genug gezeiget zu haben, daß aus der höchsten Macht Gottes, oder aus seinem unendlichen Wesen, Unendliches auf unendliche Weisen, das ist alles, nothwendig ausgeflossen sey, oder nach gleicher Nothwendigkeit beständig erfolge (43): auf eben die Art, als aus dem Wesen des Dreyeckes von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit hinaus folget, daß die drey Winkel desselben zweenen rechten gleich sind. Die Allmacht Gottes ist daher von Ewigkeit her wirksam gewesen, und wird in Ewigkeit in gleicher Wirksamkeit bleiben. Auf diese Weise wird auch die Allmacht Gottes, so viel wir urtheilen, weit vollkommener vorgestellet. Ja, wenn man es frey sagen darf: so scheinet es, daß die Gegenpartey die göttliche Allmacht leugnet. Denn sie müssen nothwendig eingestehen, daß Gott unendliche zu erschaffen mögliche Dinge erkenne, welche er doch niemals werde erschaffen können: weil derselbe sonst, wenn er nämlich alles, was er erkennet, erschüfe, seine Allmacht, wie sie sich einbilden,

einbilden, erschöpfen und sich selbst unvollkommen machen würde. Damit sie nun Gott für vollkommen halten mögen: so gerathen sie dahin, daß sie zugleich glauben müssen, derselbe könne nicht alles thun, worauf sich seine Macht erstrecket; welches so ungereimt ist und der Allmacht Gottes so sehr widerspricht, als man irgend etwas erdenken kann. Um aber auch von dem Verstande und Willen, welche man Gott gemeiniglich zuschreibet, hier etwas zu erwähnen: so muß man dadurch, wenn solche, nämlich Verstand und Wille, zu dem Wesen Gottes gehören sollen, beyderseits ganz etwas anderes verstehen, als die Menschen sich insgemein vorstellen. Denn derjenige Verstand und Wille, welche das Wesen Gottes ausmachten, müßten von unserem Verstand und Willen himmelweit unterschieden seyn, und könnten in nichts, als in dem Namen, übereinkommen: nicht weiter nämlich, als der Hund, das Gestirne am Himmel, und der Hund, das bellende Thier, mit einander übereinkommen. Dieses wollen wir auf folgende Art beweisen. Wenn der Verstand zu dem Wesen Gottes gehöret: so kann er nicht, wie unser Verstand, nach den erkannten Dingen (wie die meisten dafür halten) oder mit denselben zugleich seyn; weil Gott, als die Ursache aller Dinge, vor derselben ist (44); sondern die Wahrheit und das ausmachende Wesen der Dinge ist deßwegen also beschaffen, weil es sich auf diese Art in dem

göttlichen Verstande vorgestellter Weise befindet. Daher ist der Verstand Gottes, so ferne man sich ihn als etwas gedenket, welches das göttliche Wesen ausmachet, in der That die Ursache der Dinge, sowol ihres Wesens als auch ihres Daseyns: und dieses scheinen auch diejenigen erkannt zu haben, welche geglaubet, daß der Verstand, Wille und die Macht Gottes eines und eben dasselbe sey. Da nun der Verstand Gottes die einzige Ursache der Dinge ist; nämlich, wie wir gezeiget haben, sowol ihres Wesens als ihres Daseyns: so muß solcher nothwendig, sowol dem Wesen als dem Daseyn nach, von denselben unterschieden seyn. Denn das Gewirkte ist von seiner wirkenden Ursache gerade in demjenigen unterschieden, was es von der Ursache hat. Zum Beyspiel, ein Mensch ist die Ursache des Daseyns, nicht aber des Wesens, von einem andern Menschen (denn dieses ist eine ewige Wahrheit): daher können sie beyde dem Wesen nach völlig mit einander übereinkommen; nach dem Daseyn aber müssen sie unterschieden seyn. Wenn daher das Daseyn des einen untergehet: so vergehet deßwegen nicht das Daseyn des andern zugleich mit. Wenn aber das Wesen des einen zerstöret und falsch werden könnte: so würde auch das Wesen des andern zerstöret werden. Ein Ding also, welches eine wirkende Ursache sowol des Wesens als des Daseyns einer gewissen gewirkten Sache ist, muß von einem solchen Gewirkten sowol

dem Wesen als dem Daseyn nach unterschieden seyn. Nun ist aber der göttliche Verstand die wirkende Ursache sowol des Wesens als des Daseyns von unserem Verstande: daher ist der göttliche Verstand, so ferne man sich ihn als etwas gedenket, welches das Wesen Gottes ausmachet, von unserm Verstande sowol dem Wesen als dem Daseyn nach unterschieden, und kann in keinem Stücke, außer in dem Namen, mit demselben übereinkommen; welches wir erweisen wollten. Von dem Willen wird solches auf eben die Art erwiesen, wie ein ieder leicht vorher siehet.

Der 18 Satz.

Gott ist die inwohnende, und nicht die vorübergehende Ursache aller Dinge. 51

Beweis.

Alles, was da ist, das ist in Gott und muß durch Gott gedacht werden (41): und also ist Gott die Ursache der Dinge, welche in ihm sind (44); welches das erste war. Ferner kann außer Gott kein bestehendes Ding seyn (38): das ist, ein Ding, welches außer Gott in sich selbst wäre (3); welches das andere war. Daher ist Gott die inwohnende, und nicht die vorübergehende Ursache aller Dinge. W. z. e. w.

Der

Der 19 Satz.

52 Gott, oder alle Eigenschaften Gottes, sind ewig.

Beweis.

Denn Gott ist ein bestehendes Ding (6), welches nothwendig da ist (32): das ist, ein solches, zu dessen Wesen es mit gehöret, daß es da ist (25); oder, welches einerley ist, aus dessen Erklärung es folget, daß dasselbe da ist. Er ist daher ewig (9). Ferner muß man durch die Eigenschaften Gottes dasjenige verstehen, was das Wesen des göttlichen bestehenden Dinges ausdrücket (4); das ist dasjenige, was zu dem bestehenden Dinge gehöret: dieses, sagen wir, müssen die Eigenschaften eben in sich fassen. Nun gehöret aber zu dem Wesen des bestehenden Dinges die Ewigkeit, wie wir nur itzo aus dem obigen (25) erwiesen haben: daher muß eine iede Eigenschaft die Ewigkeit in sich fassen; und folglich sind sie insgesamt ewig. W. z. e. w.

Anmerkung.

53 Dieser Satz erhellet auch ganz deutlich aus der Art, auf welche wir vorhin den 11 Satz (32) erwiesen haben: aus dem dasigen Beweise, sagen wir, ist klar zu ersehen, daß das Daseyn Gottes, so gut als das Wesen desselben, eine

eine ewige Wahrheit sey. Wir haben auch schon anderswo (in dem 19 Satze der Anfangsgründe Descartes) die Ewigkeit Gottes noch auf andere Art erwiesen *, welches aber hier zu wiederholen unnöthig ist.

Der 20 Satz.

Das Daseyn Gottes und sein Wesen sind eines und eben dasselbe. 54

Beweis.

* Wir wollen den angezogenen 19 Satz nebst seinem Beweise hier beyfügen.

Der 19 Satz.

Gott ist ewig.

Beweis.

Gott ist das allervollkommenste Wesen (8 Erkl.), woraus folget, daß er nothwendig da sey (5 Satz). Wenn wir nun demselben ein eingeschränktes Daseyn beylegten: so müßten nothwendig die Schranken seines Daseyns, wo nicht von uns, wenigstens von Gott selbst, verstanden werden (9 Satz), weil er den höchsten Verstand besitzet. Also wird Gott über denselben Schranken sich selbst, das ist, das allervollkommenste Wesen (8 Erkl.) wird sich selbst als nicht daseyend erkennen; welches ungereimt ist (5 Satz): daher hat Gott kein eingeschränktes, sondern ein unendliches Daseyn, welches wir die Ewigkeit nennen (Man sehe das 1 Hauptst. in dem 2. Th. unseres Anhanges). Gott ist also ewig. W. z. e. w.

Beweis.

Gott und alle seine Eigenschaften sind ewig (52): das ist, eine iede Eigenschaft desselben drücket das Daseyn aus (9). Eben dieselben göttlichen Eigenschaften, welche das Wesen Gottes erklären (4), erklären also auch zugleich das ewige Daseyn desselben: das ist, eben dasselbe, was das Wesen Gottes ausmachet, machet zugleich sein Daseyn aus; und also ist dieses und sein Wesen eines und eben dasselbe. W. z. e. w.

Der 1 Zusatz.

55 Hieraus folget 1), daß das Daseyn Gottes, so gut als sein Wesen, eine ewige Wahrheit ist.

Der 2 Zusatz.

56 Es folget 2), daß Gott, oder alle Eigenschaften Gottes, unveränderlich sind. Denn, wenn dieselben dem Daseyn nach verändert werden sollten: so müßten sie auch dem Wesen nach verändert werden (54), das ist (wie für sich klar ist) aus wahren falsche werden; welches ungereimt ist.

Der

Der 21 Satz.

**Alles, was aus der uneingeschränk- 57
ten Natur einer göttlichen Eigenschaft folget, das muß allezeit und als unendlich da gewesen seyn, oder, es ist kraft derselben Eigenschaft ewig und unendlich.**

Beweis.

Will man es leugnen: so stelle man sich vor, wenn es geschehen kann, daß etwas in einer göttlichen Eigenschaft aus der uneingeschränkten Natur derselben folge, welches endlich sey und ein bestimmtes Daseyn oder eine bestimmte Dauer habe; zum Beyspiel, den Begriff von Gott in dem Denken. Nun ist das Denken, indem solches als eine Eigenschaft Gottes angesehen wird, nothwendig seinem Wesen nach unendlich (32). So ferne es aber den Begriff von Gott in sich fasset: so wird solches als endlich angenommen. Allein, man kann es anders nicht als endlich gedenken, als so, daß es durch das Denken selbst bestimmet wird (2). Nun wird es nicht durch das Denken bestimmet, so ferne dasselbe zu dem Begriffe von Gott gehöret; denn in so ferne setzet man, daß es endlich sey: daher geschiehet es durch das Denken, so ferne es nicht zu dem Begriffe von Gott gehöret; welches iedoch nothwendig da

seyn muß (32). Es giebt also ein Denken, welches nicht zu dem Begriffe von Gott gehöret: und daher folget aus der Natur desselben, so ferne diese in einem uneingeschränkten Denken bestehet, der Begriff von Gott nicht nothwendig (denn man gedenket sich dasselbe, wie es zu dem Begriffe von Gott gehöre, und auch nicht gehöre); welches dem angenommenen Satze widerspricht. Wenn also der Begriff von Gott, oder etwas anderes in einer göttlichen Eigenschaft (es ist gleich viel, was man setzet, denn der Beweis ist allgemein), aus der Nothwendigkeit der uneingeschränkten Natur derselben Eigenschaft folget: so muß solches nothwendig unendlich seyn; welches das erste war.

Ferner kann dasjenige, was aus der Nothwendigkeit der Natur einer Eigenschaft solchergestalt folget, keine bestimmte Dauer haben. Denn, wenn man es leugnen will: so setze man, daß eine Sache, welche aus der Nothwendigkeit der Natur einer Eigenschaft folget, in einer gewissen Eigenschaft Gottes befindlich sey, zum Beyspiel, der Begriff von Gott in dem Denken; man setze weiter, daß solches einmal nicht da gewesen sey, oder nicht da seyn werde. Da man aber das Denken als eine Eigenschaft Gottes annimmt: so muß solches sowol nothwendig als unveränderlich da seyn (32, 56). Daher wird das Denken, über den Schranken der Dauer

des

des Begriffes von Gott (denn man setzet, daß dieser einmal nicht da gewesen sey, oder nicht da seyn werde), ohne den Begriff von Gott da seyn. Dieses widerspricht aber dem angenommenen Satze: indem man annimmt, daß der Begriff von Gott aus einem gegebenen Gedanken nothwendig folge. Daher kann der Begriff von Gott in dem Denken, oder etwas anderes, welches aus der uneingeschränkten Natur einer göttlichen Eigenschaft nothwendig folget, keine bestimmte Dauer haben; sondern er ist, kraft derselben Eigenschaft, ewig: welches das andere war. Es ist hiebey zu merken, daß eben dieses von einer jeden andern Sache wahr sey, welche in einer göttlichen Eigenschaft aus der uneingeschränkten Natur Gottes nothwendig folget.

Der 22 Satz.

Was aus einer göttlichen Eigenschaft folget, so ferne sie eine bestimmte Weise an sich hat, welche kraft derselben nothwendig da und unendlich ist: das muß eben sowol nothwendig da und unendlich seyn. 58

Beweis.

Der Beweis dieses Satzes wird auf eben die Art angestellet, als bey dem vorhergehenden Satze.

Der 23 Satz.

59 Eine iede Weise, welche nothwendig da und unendlich ist, hat nothwendig erfolgen müssen, entweder aus der uneingeschränkten Natur einer göttlichen Eigenschaft, oder aus einer Eigenschaft in dem Stande einer bestimmten Weise, welche nothwendig da und unendlich ist.

Beweis.

Die Weise ist in einem andern, durch welches man sie auch gedenken muß (5): das ist, sie ist in Gott und kann nur durch Gott allein gedacht werden (41). Wenn man daher sich vorstellet, daß die Weise nothwendig da und unendlich sey: so muß dieses beyderseits sich aus einer Eigenschaft Gottes nothwendig herleiten und gedenken lassen, so ferne man sich solche vorstellet als etwas, welches die Unendlichkeit und Nothwendigkeit des Daseyns, oder [welches nach dem obigen (9) einerley ist] die Ewigkeit ausdrücket; das ist, so ferne man sie überhaupt und für sich betrachtet (9, 52). Die Weise also, welche nothwendig da und unendlich ist, hat aus der uneingeschränkten Natur einer göttlichen Eigenschaft erfolgen müssen: und dieses entweder unmittelbar [wovon vorhin (57) geredet

geredet worden]; oder mittelst einer bestimmten Weise, welche aus der uneingeschränkten Natur derselben folget, das ist, welche nothwendig da und unendlich ist (58). W. z. e. w.

Der 24 Satz.

Das Wesen der von Gott hervorgebrachten Dinge schliesset das Daseyn nicht in sich. 60

Beweis.

Dieser ist aus der 1 Erklärung zu ersehen (1). Denn dasjenige, dessen Wesen (nämlich für sich betrachtet) das Daseyn in sich schliesset, ist die Ursache seiner selbst, und ist bloß kraft seiner eigenen Natur da.

Zusatz.

Hieraus folget, daß Gott nicht nur die Ursache sey, daß die Dinge anheben da zu seyn: sondern auch, daß sie in dem Daseyn verharren; oder (daß wir die Redensart der Schullehrer gebrauchen), daß Gott die Ursache zu seyn von den Dingen sey. Denn, die Dinge mögen gleich da seyn oder nicht da seyn: so oft wir nur auf das Wesen derselben Acht haben; so 61

befinden wir, daß solches weder das Daseyn noch die Dauer in sich schließet. Daher kann das Wesen derselben die Ursache weder von ihrem Daseyn, noch von ihrer Dauer seyn: sondern nur bloß Gott, zu dessen Wesen allein mit gehöret, daß es da ist (39).

Der 25 Satz.

62 Gott ist die wirkende Ursache nicht nur von dem Daseyn, sondern auch von dem Wesen der Dinge.

Beweis.

Wenn man es leugnen will: so sey Gott nicht die Ursache von dem Wesen der Dinge. Man wird also das Wesen der Dinge ohne Gott gedenken können (14). Dieses aber ist ungereimt (41): daher ist Gott die Ursache auch von dem Wesen der Dinge. W. z. e. w.

Anmerkung.

63 Dieser Satz ist aus dem vorigen 16 Satze (43) noch deutlicher zu ersehen. Denn aus demselben folget, daß man aus der gegebenen Natur Gottes sowol das Wesen als das Daseyn der Dinge nothwendig schließen müsse. Und, damit wir es kurz ausdrücken: in eben dem

dem Verstande, als man von Gott saget, daß er die Ursache seiner selbst sey, muß man ihn auch die Ursache aller Dinge nennen; welches noch klarer aus dem folgenden Zusatze erhellen wird.

Zusatz.

Die besondern Dinge sind nichts an- 64
deres, als Beschaffenheiten der göttlichen Eigenschaften, oder Weisen, durch welche die Eigenschaften Gottes auf gewisse und bestimmte Art ausgedrücket werden. Der Beweis hievon ist aus dem Vorhergehenden deutlich zu ersehen (41, 5).

Der 26 Satz.

Ein Ding, welches bestimmet ist, 65
etwas zu wirken, ist von Gott nothwendig auf diese Art bestimmet worden: und dasjenige, was von Gott nicht bestimmet ist, kann sich selbst nicht zum Wirken bestimmen.

Beweis.

Dasjenige, wodurch man saget, daß die Dinge etwas zu wirken bestimmet würden, muß nothwendig etwas Wirkliches seyn: welches für sich klar ist. Gott muß also, der Nothwendigkeit seiner Natur nach, die wir-

kende Ursache sowol von dem Wesen, als von dem Daseyn desselben seyn (62, 43): welches das erste war. Hieraus folget auch das andere, was wir erweisen müssen. Denn, wenn ein Ding, welches von Gott nicht bestimmet ist, sich selbst bestimmen könnte: so müßte der erste Theil des gegenwärtigen Satzes falsch seyn, welches, wie wir gezeiget haben, ungereimt ist.

Der 27 Satz.

66 Ein Ding, welches von Gott bestimmet ist, etwas zu wirken, kann nicht machen, daß es nicht bestimmet wäre.

Beweis.

Dieser ist aus dem 3 Grundsatze (13) deutlich zu erkennen.

Der 28 Satz.

67 Einzele Dinge, oder ein iedes Ding, welches endlich ist und ein bestimmtes Daseyn hat, kann nicht da seyn noch auch zum Wirken bestimmet werden, es sey dann, daß es zum Daseyn und Wirken durch eine andere Ursache bestimmet werde, welche gleichfals endlich

lich ist und ein bestimmtes Daseyn hat: und diese Ursache kann wiederum nicht da seyn, noch zum Wirken bestimmet werden, wenn sie nicht von einer andern, welche eben sowol endlich ist und ein bestimmtes Daseyn hat, zum Daseyn und Wirken bestimmet wird: und so unendlich fort.

Beweis.

Alles, was zum Daseyn und Wirken bestimmet ist, das ist von Gott solchergestalt bestimmet (65, 61). Was aber endlich ist und ein bestimmtes Daseyn hat, das konnte nicht von der uneingeschränkten Natur einer göttlichen Eigenschaft hervorgebracht werden: denn was aus der uneingeschränkten Natur einer göttlichen Eigenschaft folget, das ist unendlich und ewig (57). Es mußte also aus Gott oder einer Eigenschaft desselben folgen, so ferne diese in einer gewissen Beschaffenheit betrachtet wird: denn außer dem bestehenden Dinge und den Weisen, giebt es weiter nichts (11, 3, 5), und die Weisen sind nichts anderes, als Beschaffenheiten der göttlichen Eigenschaften (64). Nun konnte solches aus Gott oder einer Eigenschaft desselben auch nicht erfolgen, so ferne diese sich in dem Stande einer Weise befindet, welche ewig und unendlich ist (58): daher mußte es erfolgen, oder

aber von Gott oder einer Eigenschaft desselben zum Daseyn und Wirken bestimmet werden, so ferne diese sich in dem Stande einer Weise befindet, welche endlich ist und ein bestimmtes Daseyn hat. Welches das erste war. Ferner mußte (aus eben dem Grunde, wodurch wir den ersten Theil dieses Satzes nur erst erwiesen haben) diese Ursache oder diese Weise wiederum von einer andern bestimmet werden, welche ebenfals endlich ist und ein bestimmtes Daseyn hat: diese leztere (aus eben dem Grunde) wieder von einer andern, und so (aus gleichem Grunde) immer fort, bis in das Unendliche hinaus. W. z. e. w.

Anmerkung.

68 Da es nicht anders seyn kann, als daß einiges von Gott unmittelbar hervorgebracht worden; indem dasjenige, was aus der uneingeschränkten Natur desselben nothwendig folget, mittelst dieser ersten Dinge erfolget, unerachtet solches ohne Gott weder seyn noch gedacht werden kann: so folget 1), daß Gott die schlechterdings nächste Ursache der unmittelbar von ihm hervorgebrachten Dinge sey; und nicht die nächste Ursache in ihrer Art, wie man sie nennet. Denn das von Gott Gewirkte kann ohne seine Ursache weder seyn noch gedacht werden (41, 61). Es folget 2), daß Gott eigentlich nicht die entfernte Ursache einzeler Dinge könne genennet werden: außer etwann um deßwillen,

damit

damit man solche von denen, welche er unmittelbar hervorgebracht hat, oder vielmehr, welche aus seiner uneingeschränkten Natur folgen, unterscheiden möge. Denn durch die entfernte Ursache verstehen wir diejenige, welche mit dem Gewirkten auf keine Weise verknüpfet ist. Nun ist aber alles, was da ist, in Gott und beruhet dergestalt auf Gott, daß es ohne denselben weder seyn noch gedacht werden kann.

Der 29 Satz.

Es ist in der ganzen Natur nichts Zufälliges: sondern alles ist durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmet, auf gewisse Weise zu seyn und zu wirken. 69

Beweis.

Alles, was da ist, das ist in Gott (41). Gott aber kann man kein zufälliges Ding nennen: denn er ist nothwendig, und nicht zufälliger Weise da (32). Ferner sind auch die Weisen der göttlichen Natur aus derselben nothwendig, und nicht auf zufällige Art erfolget (43): und dieses entweder, so ferne die göttliche Natur als uneingeschränkt (57), oder so ferne sie also betrachtet wird, wie sie auf gewisse Art zum Thun bestimmet ist (66). Weiter ist Gott von diesen Weisen nicht allein die Ursache, so ferne dieselben schlechtweg

da sind (61), sondern auch, so ferne man sie also betrachtet, wie sie etwas zu wirken bestimmet sind (65). Wenn sie also von Gott nicht bestimmet sind; so ist es unmöglich, und nicht zufällig, daß sie sich selbst bestimmen sollten (65): und umgekehrt, wenn sie von Gott bestimmet sind; so ist es unmöglich, und nicht zufällig, daß sie machen sollten, daß sie nicht bestimmet wären (66). Daher ist alles durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, nicht allein da zu seyn, sondern auch auf gewisse Weise da zu seyn und zu wirken, und es giebt gar nichts Zufälliges. W. z. e. w.

Anmerkung.

70 Ehe wir weiter fortfahren: so wollen wir hier noch erklären, was man durch die ursprüngliche Natur (natura naturans) und die entsprungene Natur (natura naturata) verstehen müsse, oder wir wollen es vielmehr nur erinnern. Denn wir glauben, daß solches schon aus dem Vorhergehenden deutlich ist: nämlich daß wir durch die ursprüngliche Natur dasjenige verstehen, was in sich ist und für sich kann gedacht werden, oder solche Eigenschaften des bestehenden Dinges, welche ein ewiges und unendliches Wesen ausdrücken; das ist Gott, so ferne derselbe als eine freye Ursache betrachtet wird (39, 49). Durch die entsprungene Natur aber verstehen wir alles, was aus der Nothwendigkeit der

der göttlichen Natur oder einiger von desselben Eigenschaften folget: das ist, alle Weisen der göttlichen Eigenschaften, so ferne sie betrachtet werden als Dinge, welche in Gott sind, und welche ohne Gott weder seyn noch gedacht werden können.

Der 30 Satz.

**Ein wirklicher endlicher oder auch 71
unendlicher Verstand, muß die Eigenschaften und Beschaffenheiten Gottes in sich fassen, und nichts anderes.**

Beweis.

Ein wahrer Begriff muß mit der begriffenen Sache übereinkommen (16): das ist (wie für sich klar ist), was der Verstand vorgestellter Weise in sich fasset, das muß nothwendig in der Natur vorhanden seyn. Nun giebt es aber in der Natur nicht mehr als ein bestehendes Ding, nämlich Gott (39), auch keine andere Beschaffenheiten, als welche in Gott sind, und welche ohne Gott weder verstanden noch gedacht werden können (41). Daher muß ein endlicher oder auch unendlicher Verstand, die Eigenschaften und Beschaffenheiten Gottes, und nichts anderes, in sich fassen. W. z. e. w.

Der 31 Satz.

72 Der wirkliche Verstand, er mag endlich oder unendlich seyn, ingleichen auch der Wille, die Begierde, Liebe, u. s. w. müssen zu der entsprungenen Natur, und nicht zu der ursprünglichen, gerechnet werden.

Beweis.

Denn durch den Verstand (wie man für sich siehet) verstehen wir nicht das uneingeschränkte Denken: sondern nur eine gewisse Weise zu denken, welche Weise von andern, nämlich der Begierde, Liebe, u. s. w. unterschieden ist, und also durch das uneingeschränkte Denken muß begriffen werden (5); das ist, sie muß durch eine gewisse Eigenschaft Gottes, welche das ewige und unendliche Wesen des Denkens ausdrücket, dergestalt gedacht werden, daß sie ohne denselben weder seyn noch gedacht werden kann (41, 6). Daher muß solcher zu der entsprungenen Natur, und nicht zu der ursprünglichen, gerechnet werden (70): und dieses gilt auch von allen andern Weisen zu denken. W. z. e. w.

Anmerkung.

73 Die Ursache, warum wir hier von einem Verstande nach der Wirklichkeit reden, ist nicht diese,

diese, als wenn wir einräumten, daß es einen Verstand nach dem bloßen Vermögen gäbe: sondern, weil wir alle Verwirrung zu vermeiden suchen; so wollten wir von nichts anderem reden, als von etwas, welches wir auf das klareste begriffen, nämlich von der Handlung des Verstehens selbst, welche wir klarer begreifen, als alles andere. Denn wir können nichts wirklich verstehen, was nicht zugleich zu vollkommnerer Erkenntniß des Verstehens gereichte.

Der 32 Satz.

Der Wille kann keine freye, sondern bloß eine nothwendige Ursache genennet werden. 74

Beweis.

Der Wille ist nichts als eine gewisse Weise zu denken, wie der Verstand auch. Ein einzeles Wollen kann also nicht da seyn, noch auch zum Wirken bestimmet werden, es sey dann, daß es durch eine andere Ursache bestimmet werde, ferner, diese wiederum durch eine andere, und so unendlich fort (67). Setzet man, daß der Wille unendlich sey: so muß derselbe eben sowol von Gott zum Daseyn und Wirken bestimmet werden, nicht so ferne dieser ein schlechterdings unendliches bestehendes Ding ist, sondern so ferne er eine Eigenschaft besitzet, welche das ewige und unendliche

endliche Wesen des Denkens ausdrücket (59). Man mag also denselben, auf welche Weise man will, sich gedenken, endlich oder unendlich: so erfodert er eine Ursache, wodurch er zum Daseyn und Wirken bestimmet wird; und also kann derselbe keine freye, sondern nur bloß eine nothwendige oder gezwungene Ursache genennet werden (8). W. z. e. w.

Der 1 Zusatz.

75 Hieraus folget 1), daß Gott nicht aus freyem Willen wirke.

Der 2 Zusatz.

76 Es folget 2), daß Wille und Verstand sich zu dem Wesen Gottes eben so verhalten, wie Bewegung und Ruhe: und überhaupt, wie alle natürlichen Dinge, welche von Gott da zu seyn und auf gewisse Weise zu wirken, bestimmet werden müssen (69). Denn der Wille, wie alles andere, bedarf einer Ursache, von welcher er da zu seyn und auf gewisse Weise zu wirken bestimmet werde. Ob auch gleich aus einem gegebenen Willen oder Verstand Unendliches folget: so kann doch von Gott deßwegen eben so wenig gesaget werden, daß er aus freyem Willen handelte; als man wegen

dessen,

dessen, was aus der Bewegung und Ruhe erfolget (denn aus diesen erfolget eben sowol Unendliches), sagen kann, daß derselbe aus freyer Bewegung und Ruhe handelte. Es gehöret daher der Wille zu dem göttlichen Wesen nicht anders, als die übrigen natürlichen Dinge: sondern er verhält sich zu demselben auf eben die Weise, wie die Bewegung und Ruhe, und wie alle andere Sachen, wovon wir gezeiget haben, daß sie aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgen, und von derselben da zu seyn und auf gewisse Art zu wirken bestimmet werden.

Der 33 Satz.

Die Dinge konnten auf keine andere Weise, auch in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie wirklich sind hervorgebracht worden. 77

Beweis.

Denn die Dinge sind insgesamt aus der gegebenen Natur Gottes nothwendig erfolget (43), und von der Nothwendigkeit der göttlichen Natur, auf gewisse Weise da zu seyn und zu wirken, bestimmet worden (69). Wenn daher Dinge von anderem Wesen

seyn

seyn oder auf andere Weise zum Wirken hätten können bestimmet werden, so, daß eine andere Ordnung der Natur wäre: so könnte auch eine andere Natur Gottes seyn, als itzo ist, und also müßte auch diese da seyn (32); folglich könnten zween und mehrere Götter seyn, welches ungereimt ist (39). Daher konnten die Dinge auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung u. s. w. W. z. e. w.

Die 1 Anmerkung.

78 Nachdem wir bisher sonnenklar gezeiget haber, daß in den Dingen schlechterdings nichts zu finden ist, weßwegen man sie zufällig nennen könnte: so wollen wir nunmehr mit wenigem erklären, was wir durch das Zufällige verstehen. Vorher aber wollen wir anführen, was nothwendig und unmöglich ist. Ein Ding heißet nothwendig, entweder in Ansehung seines Wesens, oder in Ansehung seiner Ursache: denn das Daseyn eines Dinges folget nothwendig entweder aus seinem Wesen und seiner Erklärung, oder aus einer gegebenen wirkenden Ursache. Aus eben diesen Gründen wird ferner auch ein Ding unmöglich genennet: nämlich, weil entweder sein Wesen oder seine Erklärung einen Widerspruch in sich fasset; oder weil keine äußere Ursache vorhanden ist, welche zur Hervorbringung eines solchen Dinges bestimmet wäre. Allein, den Namen zufällig führet ein

Ding aus keiner andern Ursache, als in Ansehung eines Mangels in unserer Erkenntniß. Denn, wenn wir uns ein Ding vorstellen, wovon uns unbekannt ist, daß sein Wesen einen Widerspruch in sich fasset, oder wovon wir wol wissen, daß solches keinen Widerspruch in sich fasset; und wir dennoch von seinem Daseyn deßwegen nichts Gewisses bejahen können, weil die Ordnung der Ursachen uns verborgen ist; so kann uns dasselbe niemals weder nothwendig, noch unmöglich vorkommen; daher nennen wir es zufällig oder möglich.

Die 2 Anmerkung.

Aus dem Vorhergehenden kann man deutlich schließen, daß die Dinge in der höchsten Vollkommenheit von Gott hervorgebracht worden: indem solche aus der gegebenen vollkommensten Natur nothwendig erfolget sind. Gott wird auch hierdurch keiner Unvollkommenheit beschuldiget: denn seine Vollkommenheit nöthiget uns, dieses zu glauben. Ja, aus dem Gegentheile davon würde offenbar folgen (wie wir nur erst gezeiget haben), daß Gott nicht im höchsten Grade vollkommen wäre: weil man nämlich, wenn die Dinge auf andere Weise wären hervorgebracht worden, Gott eine andere Natur zuschreiben müßte, welche von derjenigen unterschieden wäre, welche wir durch Betrachtung des vollkommensten Wesens demselben beyzulegen genöthiget sind. Allein, wir vermuthen, 79

daß Viele diesen Satz als ungereimt verspotten, und sich nicht einmal entschließen werden, solchen zu überlegen: und dieses aus keiner andern Ursache, als weil sie gewohnt sind, Gott eine andere Freyheit zuzuschreiben, welche von derjenigen ganz und gar unterschieden ist, die wir oben (6) angeführet haben; nämlich einen unbestimmten Willen. Wir zweifeln aber auch nicht im geringsten, wenn sie der Sache nachsinnen und unsere Beweise in ihrer Verbindung ordentlich überdenken wollten: sie würden endlich eine solche Freyheit, welche sie itzo Gott beylegen, nicht nur als ein leeres Geschwätze, sondern auch als eine wichtige Hinderniß der Wissenschaften, gänzlich verwerfen. Es ist unnöthig, daß wir dasjenige, was vorhin (50) gesaget worden, hier wiederholen. Jedoch wollen wir diesen Leuten zu Gefallen noch zeigen: wenn man gleich zugäbe, daß der Wille zu dem Wesen Gottes gehörete; so würde nichts desto weniger aus seiner Vollkommenheit folgen, daß die Dinge auf keine andere Art und in keiner andern Ordnung konnten erschaffen werden. Es wird leicht seyn, dieses zu zeigen, wenn wir nur dasjenige vorher betrachten, was sie selbst einräumen, nämlich: es beruhe bloß auf dem göttlichen Rathschlusse und Willen, daß ein iedes Ding dasjenige sey, was es ist; denn sonst wäre Gott nicht die Ursache aller Dinge. Ferner: alle Rathschlüsse Gottes seyen von Ewigkeit her von Gott selbst gefasset worden; denn

sonst

sonst würde man ihn einer Unvollkommenheit und Unbeständigkeit beschuldigen. Da aber in der Ewigkeit keine Zeit, nichts Vorhergehendes und nichts Nachfolgendes ist: so folget daher, nämlich bloß aus der Vollkommenheit Gottes, daß Gott weder etwas anderes iemals beschließen könne, noch iemals habe beschließen können; oder, daß Gott vor seinen Rathschlüssen weder gewesen sey, noch ohne dieselben seyn könne. Wenn man aber auch gleich annähme, sagen die andern, daß Gott eine andere Natur der Dinge erschaffen, oder daß derselbe von Ewigkeit her einen andern Rathschluß wegen der Natur der Dinge und der Ordnung derselben gefasset hätte: so würde doch daher keine Unvollkommenheit in Gott folgen. Indem sie aber dieses sagen: so müssen sie auch zugleich zugeben, daß Gott seine Rathschlüsse ändern könne. Denn, wenn Gott von der Natur und ihrer Ordnung einen andern Rathschluß gefasset hätte, als er wirklich gethan hat; das ist, also, daß er der Natur wegen etwas anderes gewollt und sich davon einen andern Begriff gemacht hätte: so hätte er nothwendig einen andern Verstand, als itzo, und nothwendig einen andern Willen, als itzo, haben müssen. Wenn man aber Gott einen andern Verstand und einen andern Willen beylegen kann, ohne die geringste Veränderung seines Wesens und seiner Vollkommenheit: was ist denn die Ursache, daß er itzo seine Rathschlüsse von den erschaffenen Dingen nicht ändern, und

dessen ungeachtet eben so vollkommen, als er ist, bleiben kann? Denn es wird gleich viel seyn, wie man sich seinen Verstand und Willen wegen der erschaffenen Dinge und der Ordnung derselben, in Ansehung ihres Wesens und ihrer Vollkommenheit, vorstellet. Weiter gestehen auch alle Weltweisen, welche wir noch gesehen haben, daß es keinen Verstand bloß dem Vermögen nach, sondern allein der Wirklichkeit nach, in Gott gebe. Da aber der Verstand und Wille desselben von seinem Wesen nicht unterschieden ist, wie iedermann einräumet: so folget auch daher, wenn Gott wirklich einen andern Verstand und einen andern Willen gehabt hätte, daß nothwendig auch sein Wesen anders seyn müßte. Und also erhellet, wie wir gleich anfangs geschlossen haben: wenn die Dinge anders von Gott wären hervorgebracht worden, als es nunmehr geschehen ist; so müßte der Verstand und Wille Gottes, das ist, wie man zugiebt, sein Wesen, anders seyn; welches aber ungereimt ist.

Da nun die Dinge auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung von Gott konnten hervorgebracht werden; und diese Wahrheit aus der höchsten Vollkommenheit Gottes folget: so ist wahrhaftig keine gesunde Vernunft fähig, uns zu überreden und glaubend zu machen, daß Gott nicht alles, was sich in seinem Verstande befindet, in eben der Vollkommenheit,

als

als er solches erkennet, habe erschaffen wollen. Jedoch, man wird hiebey einwenden: in den Dingen sey weder Vollkommenheit noch Unvollkommenheit anzutreffen; sondern dasjenige, was in ihnen zu finden ist, um wessentwillen sie vollkommen oder unvollkommen seyen und gut oder bös genennet werden, beruhe bloß allein auf dem göttlichen Willen. Wenn daher Gott gewollt hätte: so hätte er machen können, daß dasjenige, was itzo eine Vollkommenheit ist, die größte Unvollkommenheit wäre; und so auch umgekehrt. Allein, was wäre dieses anderes, als daß man deutlich heraus sagte: Gott, welcher dasjenige, was er will, nothwendig erkennen muß, könnte durch seinen Willen machen, daß er die Dinge auf andere Weise erkennete, als er sie wirklich erkennet; welches, wie wir erst gezeiget haben, die größte Ungereimtheit ist. Wir können also den Einwurf umwenden, und damit wider die andern auf folgende Weise schließen. Damit die Dinge anders beschaffen seyn könnten: so müßte der göttliche Wille nothwendig anders beschaffen seyn. Nun kann aber der göttliche Wille nicht anders beschaffen seyn (wie wir nur vorhin aus der Vollkommenheit Gottes offenbar dargethan haben): daher können auch die Dinge nicht anders beschaffen seyn. Inzwischen müssen wir bekennen, daß diese Meinung, da man glaubet, es sey alles einem gewissen gleichgültigen Willen Gottes unterworfen, und alles beruhe auf desselben Belieben, nicht so

sehr von der Wahrheit abweiche, als die Meinung derer, welche annehmen, daß Gott alles unter der Vorstellung des Guten thue. Denn diese setzen, wie es scheinet, etwas außer Gott, welches Gott nicht unterworfen ist, wornach sich derselbe, als nach einem Muster, in seinem Thun richte, oder wornach er, als nach einem gewissen Zwecke, ziele. Dieses aber ist wahrhaftig nichts anderes, als daß man Gott einem blinden Schicksale unterwirft: welches so ungereimt ist, als etwas von Gott kann gesaget werden; indem wir erwiesen haben, daß derselbe die erste und einzige freye Ursache sowol von dem Wesen, als dem Daseyn aller Dinge sey. Es ist also unnöthig, daß wir mit Widerlegung dieses ungereimten Satzes die Zeit verderben.

Der 34 Satz.

80 **Die Macht Gottes ist nichts anderes, als sein Wesen selbst.**

Beweis.

Denn es folget aus der Nothwendigkeit des göttlichen Wesens, daß Gott die Ursache seiner selbst (32) und aller Dinge sey (43, 44). Daher ist die Macht Gottes, durch welche sowol er, als alles übrige sind und wirken, nichts anderes, als sein Wesen selbst. W. z. e. w.

Der

Der 35 Satz.

Alles, wovon wir gedenken können, daß es in der Macht Gottes sey, das ist nothwendig. 81

Beweis.

Alles, was in der Macht Gottes ist, das muß in seinem Wesen enthalten seyn (80), dergestalt, daß es aus demselben nothwendig folget. Es ist daher nothwendig. W. z. e. w.

Der 36 Satz.

Es ist nichts vorhanden, aus dessen Natur nicht eine gewisse Wirkung erfolgen sollte. 82

Beweis.

Alles, was da ist, das drücket die Natur oder das Wesen Gottes auf gewisse und bestimmte Weise aus (64): das ist, alles, was da ist, das drücket die Macht Gottes, welche die Ursache aller Dinge ist, auf gewisse und bestimmte Weise aus (80). Daher muß daraus eine gewisse Wirkung folgen (43). W. z. e. w.

Anhang.

83 Solchergestalt haben wir nun das Wesen und die Eigenschaften Gottes erkläret: nämlich, daß er nothwendig da sey; daß er ein einziger sey; daß er bloß wegen der Nothwendigkeit seiner Natur sey und handele; daß er eine freye Ursache aller Dinge, und auf welche Weise er es sey; daß alles in Gott sey und dergestalt auf ihm beruhe, daß es ohne ihn weder seyn noch gedacht werden könne; endlich, daß alles von Gott vorherbestimmet sey, nicht zwar aus einer Freyheit des Willens oder unbedingten Willkühr, sondern nach der uneingeschränkten Natur Gottes, oder nach dessen unendlicher Macht. Wir sind zugleich bey ieder gegebenen Gelegenheit bemühet gewesen, diejenigen Vorurtheile wegzuräumen, welche verhindern möchten, daß man unsere Beweise nicht recht einsähe. Weil aber nicht wenige solcher Vorurtheile noch zurück sind, welche eben so gut, ja wol noch mehr, im Wege stehen mochten, und noch itzo stehen mögen, daß die Leute die Verknüpfung der Dinge auf die Weise, wie wir dieselbe erkläret haben, nicht annehmen können: so achten wir es der Mühe werth, solche hier nach den Gründen der Vernunft zu untersuchen. Es beruhen aber alle Vorurtheile, welche wir itzo anführen wollen, auf diesem einzigen: nämlich, daß die Menschen insgemein glauben, alle natürlichen Dinge handelten, eben so wie sie selbst,

nach einer gewissen Absicht. Ja, sie halten festiglich dafür, daß Gott selbst alles nach einem gewissen Endzwecke richte: denn sie sagen; Gott habe alles um des Menschen willen gemacht, den Menschen aber um deßwillen, damit er ihn verehren sollte. Wir wollen also dieses allein zuerst erwägen, und anfangs die Ursache untersuchen, warum die Meisten es bey diesem Vorurtheile bewenden lassen, und warum alle Menschen von Natur so sehr geneigt sind, solches anzunehmen. Ferner wollen wir die Falschheit desselben darthun, und endlich zeigen, wie daraus die Vorurtheile von dem Guten und Bösen, Verdienste und Verbrechen, Lobe und Schande, Ordnung und Verwirrung, Schönheit und Häßlichkeit, und andere dergleichen mehr, entstanden sind. Es ist aber hier der Ort nicht, dieses alles aus der Natur der menschlichen Seele herzuleiten: sondern es wird genug seyn, wenn wir nur solche Sätze zum Grunde legen, welche iedermann eingestehen muß; nämlich: alle Menschen werden so geboren, daß ihnen die Ursachen der Dinge unbekannt sind; imgleichen, alle Menschen haben eine Begierde in sich, ihren Nutzen zu befördern, und sind sich dessen bewußt. Denn daraus folget erstlich, daß die Menschen sich einbilden, sie handelten nach freyer Willkühr, weil sie nämlich ihres Wollens und ihrer Begierde sich bewußt sind; von den Ursachen aber, wodurch sie zum Begehren und Wollen vermocht werden, als solchen Dingen, welche

sie nicht wissen, sich nicht das mindeste einfallen lassen. Zum andern folget daraus, daß die Menschen alles um einer gewissen Absicht willen thun: nämlich um des Nutzens willen, nach welchem sie streben. Daher kommt es, daß sie nur bloß die Absichten der vorgegangenen Dinge zu wissen verlangen, und wenn sie solche vernommen haben, sich damit beruhigen: weil sie nämlich keine Ursache finden, noch weiter zu zweifeln. Wenn sie aber dieselben von andern nicht erfahren können: so bleibet ihnen nichts zu thun übrig, als daß sie in sich selbst kehren, und auf die Absichten Acht haben, welche sie zu ähnlichen Handlungen anzutreiben pflegen; so, daß sie andere nach ihrem eigenen Sinne beurtheilen. Ferner treffen sie sowol in sich selbst, als außer sich gar verschiedene Mittel an, welche zur Erhaltung ihrer Vortheile nicht wenig beytragen: zum Beyspiel, Augen zum Sehen, Zähne zum Käuen, Kräuter und Thiere zur Speise, die Sonne zum Leuchten, die See zur Ernährung und Aufenthalte der Fische, u. s. w. Daher ist es geschehen, daß sie alle natürlichen Dinge als Mittel, ihren Nutzen zu befördern, angesehen haben: und weil sie wissen, daß diese Mittel von ihnen selbst zwar erfunden, aber nicht angeschaffet worden sind; so hat ihnen solches Anlaß gegeben, zu glauben, daß iemand anderes wäre, welcher diese Mittel zu ihrem Besten angeschaffet hätte. Denn, als sie darauf verfielen und die Dinge als Mittel betrachteten:

cken: so konnten sie sich nicht einbilden, daß dieselben sich selbst gemacht hätten; sondern sie mußten aus den Mitteln, welche sie sich selbst zu verschaffen pflegen, nothwendig den Schluß machen: es wären ein oder mehrere mit menschlicher Freyheit begabte Regirer der Natur, welche in allem für sie gesorget und alles zu ihrem Nutzen verfertiget hätten. Den Sinn dieser Regirer, weil sie niemals etwas davon gehöret hatten, konnten sie nicht anders beurtheilen, als nach ihrem eigenen Sinne: daher glaubten sie, die Götter richteten alles zum Nutzen der Menschen ein, damit sie die Menschen sich verbindlich machen und von diesen aufs höchste möchten verehret werden. Hieraus erfolgte nun, daß ein ieder mancherley Arten des Gottesdienstes ausdachte, damit die Götter ihn vor andern lieben, und die ganze Natur zur Erfüllung seiner blinden Begierden und seines unersättlichen Geizes lenken sollten. Solchergestalt ist also dieses Vorurtheil zum Aberglauben ausgeschlagen, und in die Gemüther der Menschen tief eingewurzelt: und dieses hat noch weiter verursachet, daß ein ieder mit der größten Bemühung sich bestrebete, die Absichten der Dinge zu erkennen und solche zu erklären. Indem sie sich aber befleißigten, zu zeigen, daß die Natur nichts vergebens thäte (das ist, nichts, welches den Menschen nicht zum Nutzen gereichte): so gaben sie in der That dadurch weiter nichts zu erkennen, als daß die Natur und die Götter eben so unsinnig wären, als

die

die Menschen. Man höre ferner, was aus dieser Sache endlich herausgekommen ist! Unter so vielen Vortheilen der Natur mußten die Menschen auch nicht wenige Beschwerlichkeiten gewahr werden; als Ungewitter, Erdbeben, Krankheiten, u. s. w. Von diesen glaubten sie nun, daß sie deßwegen erfolgten, weil die Götter zornig wären über die Beleidigungen, welche ihnen die Menschen angethan, oder über die Versehen, welche bey ihrem Dienste vorgegangen wären. Ob nun gleich die tägliche Erfahrung diesem widersprach, und durch unzähligeBeyspiele bewiese, daß vortheilhafte und widerwärtige Begebenheiten denFrommen sowol, als denRuchlosen ohne Unterschied begegneten: so sind sie doch deßwegen von ihrem eingewurzelten Vortheile nicht abgestanden; denn es kam ihnen leichter an, dieses unter die übrigen verborgenen Dinge, derenNutzen ihnen unbekannt wäre, zu setzen, und solchergestalt in ihrem gegenwärtigen und angebornen Stande der Unwissenheit zu verharren, als ihr ganzes Gedankengebäude einzureißen und ein neues auszusinnen. Sie nahmen daher für gewiß an, daß das Urtheil der Götter den menschlichen Begriff sehr weit überstiege: und dieses hätte ganz allein verhindern können, daß die Wahrheit dem menschlichen Geschlechte auf ewig verborgen geblieben wäre; wenn nicht die Mathematik, welche nichts mit den Absichten zu thun hat, sondern nur bloß mit dem Wesen und den Eigenschaften der Figuren umgehet,

den

den Menschen einen andern Weg zur Wahrheit gezeiget hätte. Wiewol außer der Mathematik sich auch noch andere Ursachen angeben lassen (welche hier zu erzählen überflüßig wäre), welche verursachen konnten, daß die Menschen diese Vorurtheile wahrnahmen und dadurch zur wahren Erkenntniß der Dinge geleitet wurden.

Wir haben nunmehr dasjenige zur Genüge erkläret, was wir zuerst auszuführen versprochen hatten. Itzo müssen wir auch zeigen, daß die Natur keinen vorgesetzten Endzweck habe, und daß alle Absichten der Dinge nichts anderes, als Erdichtungen der Menschen seyen: und hiezu werden wir nicht viel Worte nöthig haben. Wir glauben, daß solches bereits klar genug sey, sowol aus den Quellen und Ursachen, woher dieses Vorurtheil gezeigtermaßen entstanden ist; als auch aus den obigen (43, 75) und überhaupt allen denjenigen Sätzen, in welchen wir bewiesen haben, daß alles nach einer gewissen Nothwendigkeit der Natur, und nach der höchsten Vollkommenheit erfolge. Jedoch wollen wir noch folgendes hinzusetzen. Erstlich, daß diese Lehre von den Absichten, die Natur ganz und gar über einen Haufen wirft: denn dasjenige, was in der That die wirkende Ursache ist, siehet sie als die Wirkung an, und so auch umgekehrt. Ferner verkehret sie dasjenige, was der Natur nach vorhergehet, in das Nachfolgende. Endlich machet sie aus dem höchsten und vollkommensten

mensten Wesen, das allerunvollkommenste. Denn (die zwey erstern Stücke wollen wir weglassen, weil sie für sich offenbar sind) diejenige Wirkung ist die vollkommenste (wie aus dem obigen [57, 58, 59] erhellet), welche von Gott unmittelbar hervorgebracht wird: und ie mehrerer mittlerer Ursachen etwas bedarf, wenn es hervorgebracht werden soll; desto unvollkommener ist es. Wenn nun diejenigen Dinge, welche Gott unmittelbar hervorgebracht hat, deßwegen wären gemacht worden, damit Gott seine Absicht erhalten möchte: so müßten nothwendig die lezten Dinge, um derentwillen die vorhergehenden gemacht worden, unter allen die vortrefflichsten seyn. Weiter hebet auch diese Lehre die Vollkommenheit Gottes auf: denn, wenn Gott wegen einer Absicht handelt; so muß er nothwendig etwas begehren, welches ihm mangelt. Ob nun gleich die Gottesgelehrten und metaphysischen Weltweisen einen Unterschied machen, zwischen der Absicht der Bedürfniß, und der Absicht der Aehnlichkeit nach: so gestehen sie doch, daß Gott alles um sein selbst, und nicht um der hervorzubringenden Dinge willen, gethan habe; weil sie vor der Schöpfung außer Gott nichts angeben können, um wessentwillen Gott hätte handeln sollen. Sie sind also nothwendig gezwungen, zu bekennen, daß Gott desjenigen, wozu er Mittel anzuschaffen sich entschlossen, ermangelt und solches begehret habe, wie für sich klar genug ist. Wir müssen auch nicht vorbeylassen

beylassen hier anzumerken, daß die Anhänger dieser Lehre, welche in Anzeigung der Absichten der Dinge ihren Witz wollten sehen lassen, zum Beweis dieser ihrer Lehre eine neue Art zu schließen auf die Bahn gebracht haben; indem sie ihre Schlüsse nicht auf die Unmöglichkeit, sondern auf die Unwissenheit hinaus führeten: woraus man siehet, daß kein anderes Mittel übrig gewesen ist, diese Lehre zu erhärten. Denn, wenn zum Beyspiel, von einer Höhe ein Stein einem Menschen auf den Kopf fället und ihn tod schläget: so beweisen sie auf diese Art, daß der Stein deßwegen herunter gefallen sey, den Menschen umzubringen. Denn, sagen sie, wenn derselbe nicht nach göttlichem Willen zu dieser Absicht herunter gefallen wäre: wie hätten doch so viele Umstände (denn es vereinigen sich öfters ihrer viele zu gleicher Zeit mit einander) durch einen Zufall zusammen kommen können? Ihr werdet vielleicht antworten: es sey daher gekommen; weil der Wind gewehet und der Weg des Menschen da vorbey gegangen sey. Allein, sie werden euch darauf versetzen: warum hat denn der Wind eben zu der Zeit gewehet? und warum hat des Menschen Weg gerade zu der Zeit da vorbey gehen müssen? Wenn ihr wieder die Antwort darauf gebet: der Wind sey damals entstanden, weil die See des Tages vorher, da es noch stille gewesen, in Bewegung gekommen sey; und der Mensch sey eben zu einem Freunde eingeladen gewesen: so werden sie aber-

abermals versetzen (denn man kann hiebey so lange fragen, als man nur will); warum kam denn die See in Bewegung, und warum wurde der Mensch gerade auf diese Zeit eingeladen? Und so werden sie immer fortfahren, die Ursachen von den Ursachen von euch auszufragen, bis ihr endlich zu dem göttlichen Willen, als dem Schlupfwinkel der Unwissenheit, eure Zuflucht nehmet. So machen sie es auch, wann sie das Gebäude des menschlichen Leibes betrachten. Sie erstaunen über dasselbe, und weil sie die Ursachen eines so künstlichen Werkes nicht wissen: so schließen sie daraus, es müsse nicht durch mechanische, sondern durch eine göttliche oder übernatürliche Kunst aufgeführet und so eingerichtet worden seyn, daß ein Theil den andern nicht verletzte. Daher geschiehet es nun, daß diejenigen, welche die wahren Ursachen bey den Wundern untersuchen, und die natürlichen Dinge, wie es Gelehrten geziemet, gerne verstehen, und nicht wie die Thoren, bewundern wollen: hier und da von denen, welche das gemeine Volk als Ausleger der Natur und Abgesandten der Götter verehret, für Ketzer und gottlose Leute gehalten und ausgeschrien werden. Sie wissen nämlich wol, daß, wenn man die Unwissenheit wegnimmt, auch das Erstaunen, das ist, das einzige Mittel, ihre Sache zu beweisen und ihr Ansehen zu beschützen, ihnen zugleich mit weggenommen werde. Doch, wir wollen weiter nichts hinzusetzen, sondern

dern zu demjenigen fortgehen, was wir zum dritten hier abzuhandeln uns vorgenommen haben.

Nachdem die Menschen einmal die Einbildung gefasset hatten, daß alles, was da geschiehet, um ihrentwillen geschähe: so mußten sie hernach bey ieder Sache dasjenige für das Vornehmste halten, was ihnen den meisten Nutzen brachte; und überhaupt alles dasjenige als das Vortrefflichste schätzen und achten, wovon sie das größte Vergnügen schöpfeten. Daher war es nun ganz natürlich, daß sie sich folgende Gedanken machten, und daraus die Natur der Dinge erklären wollten: nämlich von dem Guten und Bösen, der Ordnung und Verwirrung, Wärme und Kälte, Schönheit und Häßlichkeit. Und weil die Menschen glauben, sie handelten aus freyer Willkühr: so sind daraus entsprungen die Gedanken vom Lobe und der Schande, dem Verbrechen und Verdienste. Von diesen wollen wir unten reden, wann wir die Natur der Menschen werden abgehandelt haben: jene Wörter aber wollen wir hier kürzlich erklären. Nämlich alles dasjenige, was die Gesundheit und den Gottesdienst befördert, haben die Menschen gut, und was diesen zuwider ist, bös genennet. Da auch diejenigen, welche die Natur der Dinge nicht verstehen, nichts aus Gründen von den Dingen behaupten; sondern die Dinge sich nur bloß einbilden, und ihre Einbildungskraft für den Verstand halten: so haben sie daher festiglich

lich geglaubet, es wäre eine Ordnung in den Dingen zu finden; weil sie nämlich weder von der Natur der Dinge noch ihrer eigenen, das geringste verstunden. Denn, wenn die Dinge in einer solchen Reihe bey einander sind, daß wir sie, indem sie uns durch die Sinne vorgestellet werden, uns leicht einbilden und folglich uns deren auch leicht wieder erinnern können; so nennen wir dieselben ordentlich: wenn aber das Gegentheil ist; so heißen wir sie übel geordnet oder verwirret. Weil nun dasjenige uns vor andern angenehm ist, was wir uns leicht einbilden können: so geben die Menschen der Ordnung den Vorzug vor der Verwirrung (eben als wenn die Ordnung außerhalb unserer Einbildungskraft etwas Wirkliches in der Natur wäre), und sagen; Gott habe alles in einer gewissen Ordnung erschaffen. Da sie dann unwissender Weise Gott eine Einbildungskraft zuschreiben: es müßte dann seyn, daß sie es also meineten; Gott hätte aus Vorsorge für die Einbildungskraft der Menschen, die Dinge in einer solchen Reihe zu einander gesetzet, wie sie sich solche am leichtesten einbilden könnten. Es wird ihnen auch vielleicht dieses keine Schwierigkeit dabey verursachen, daß es unendliche Dinge giebt, welche unsere Einbildungskraft weit übersteigen, und auch viele, welche dieselbe, weil sie zu schwach ist, verwirren. Doch, genug hievon. Was die übrigen Gedanken betrifft: so sind solche gleichfalls nichts, als bloße Weisen sich etwas einzubilden, welche die Einbildungskraft verschiedentlich

rühren;

rühren; und dennoch werden sie von den Unwissenden für die vornehmsten Eigenschaften der Dinge gehalten. Dieses kommt daher, weil sie glauben, wie wir bereits gedacht haben, daß alles um ihrentwillen gemacht sey: und weil sie gewohnt sind, die Natur einer Sache gut oder bös, gesund oder faul und verdorben zu nennen, nachdem sie von derselben gerühret werden. Zum Beyspiel, wenn die Bewegungen, welche die Nerven von den durch die Augen vorgestellten Gegenständen bekommen, der Gesundheit dienlich sind; so nennet man die Gegenstände, welche dieselben verursachen, schön: diejenigen aber, welche die entgegengesetzte Bewegung erregen, nennet man häßlich. Ferner, was durch die Nase eine Empfindung erwecket, das nennen die Menschen wohlriechend oder stinkend: was solches durch die Zunge thut, süß oder bitter, wohlschmeckend oder unschmackhaft, u. s. w. was durch das Gefühle eine Bewegung machet, hart oder weich, rauh oder glatt, u. s. w. Endlich, was das Ohr in Bewegung setzet, davon saget man, daß es ein Geräusche, einen Schall oder eine Zusammenstimmung von sich gebe: welche leztere die Menschen dergestalt bethöret hat, daß sie geglaubet haben, Gott selbst ergetzte sich an der Zusammenstimmung der Töne. Wie es dann auch Weltweisen gegeben, welche sich eingebildet haben, als wenn die himmlischen Körper durch ihre Bewegungen zusammenstimmende Töne machten. Aus welchem allem deutlich genug zu erkennen ist, daß ein

ieder nach der Beschaffenheit seines Gehirnes von den Dingen geurtheilet, oder vielmehr den Zustand seiner Einbildungskraft für die Dinge selbst gehalten habe. Es ist daher kein Wunder (daß wir dieses noch im Vorbeygehen erwähnen), daß unter den Menschen so mancherley Streitigkeiten entstanden sind, als wir aus der Erfahrung sehen, woraus endlich die Zweifelung an allen Dingen entsprungen ist. Denn, obzwar die menschlichen Leiber in vielen Stücken mit einander übereinkommen: so sind sie doch auch in sehr vielen von einander unterschieden. Und daher rühret es, daß, was dem einen als gut vorkommt, dem andern bös zu seyn scheinet; was einer für ordentlich hält, dem andern verwirrt dünket; was einem Annehmlichkeit verursachet, dem andern widerlich ist: und so von andern Dingen mehr, welche wir hier alle anzuführen überhoben seyn können, theils weil es der gegenwärtige Ort nicht ist, hievon ausdrücklich zu handeln; theils, weil es alle Leute genugsam aus der Erfahrung wissen. Denn iedermann führet die Redensarten im Munde: viel Köpfe, viel Sinne; einem ieden gefällt seine Kappe; ein ieder hat seine eigene Meynung, so wie seinen eigenen Geschmack. Welche Sprichwörter sattsam anzeigen, daß die Menschen nach dem Zustande ihres Gehirnes von den Dingen urtheilen, und solche mehr mit der Einbildungskraft, als mit dem Verstande, fassen. Denn, wenn sie die Dinge verstanden hätten: so würden sie durch dieselben insgesamt, wie

die Mathematik bezeuget, wo nicht angelocket, doch zum wenigsten überführet worden seyn.

Wir sehen also hieraus, daß alle Gründe, aus welchen die gemeinen Leute die Begebenheiten der Natur zu erklären pflegen, bloße Weisen sind, sich etwas einzubilden, und daß solche niemals das Wesen eines Dinges, sondern nur die Beschaffenheit ihrer Einbildungskraft anzeigen. Weil sie nun Namen haben, welche lauten, als wenn dieselben Dinge bedeuteten, die außerhalb der Einbildungskraft wirklich vorhanden wären: so wollen wir solche nicht vernünftige, sondern eingebildete Dinge nennen. Solchergestalt lassen sich nun alle Einwürfe, welche man aus dergleichen Einbildungen gegen uns machet, gar leicht ablehnen. Viele nämlich pflegen also zu schließen. Wenn alles aus der Nothwendigkeit der vollkommensten Natur Gottes erfolget ist: woher sind doch so viele Unvollkommenheiten in der Natur entstanden? als da sind die Fäulniß der Dinge, bis sie einen Gestank von sich geben; die Häßlichkeit der Dinge, so daß sie einen Ekel verursachen; die Verwirrung; das Böse; die Sünde; u. s. w. Allein, wie gesagt, dieses lässet sich leicht widerlegen. Denn die Vollkommenheit der Dinge muß allein nach der Natur und den Kräften derselben geschätzet werden: und die Dinge sind deßwegen nicht mehr oder weniger vollkommen, weil sie die Sinne der Menschen entweder ergetzen oder beleidigen,

digen, und weil sie der menschlichen Natur entweder dienlich oder derselben entgegen sind. Denjenigen aber, welche fragen: warum Gott nicht alle Menschen so geschaffen habe, daß sie bloß nach dem Antriebe der Vernunft lebeten? geben wir keine andere Antwort, als diese: weil es ihm nicht an Zeuge gemangelt hat, alles, von dem obersten bis zum untersten Grade der Vollkommenheit, zu erschaffen; oder noch eigentlicher zu reden: weil die Gesetze seiner Natur einen solchen weiten Umfang hatten, daß sie zureicheten zur Hervorbringung alles dessen, was ein unendlicher Verstand sich nur vorstellen kann, wie wir oben (43) erwiesen haben. Dieses sind dann die Vorurtheile, welche wir hier zu widerlegen uns vorgenommen hatten. Sollten noch einige andere dieses Gelichters übrig seyn: so wird ein ieder solche nach einem kleinen Nachdenken selbst beantworten können.



Der

Der Sittenlehre anderer Theil, von der Natur und dem Ursprunge der Seele.

Wir fahren nunmehr fort, und wollen dasjenige abhandeln, was aus dem Wesen des ewigen und unendlichen Dinges nothwendig hat erfolgen müssen. Jedoch, unser Vorsatz gehet nicht auf dieses alles; denn wir haben oben (43) erwiesen, es müsse Unendliches auf unendliche Weisen aus demselben erfolgen: sondern nur bloß auf dasjenige, was uns zur Erkenntniß der menschlichen Seele und der höchsten Glückseligkeit derselben, ganz ungezwungen Anleitung geben kann. 84

Erklärungen.

85 1. Durch den Körper verstehen wir eine Weise, welche das Wesen Gottes, so ferne man solches als etwas Ausgedehntes betrachtet, auf gewisse und bestimmte Art ausdrücket. Man sehe oben (64).

86 2. Das, was zu dem Wesen eines Dinges gehöret, nennen wir dasjenige, welches, indem man es setzet, das Ding nothwendig setzet, und wenn man es wegnimmt, das Ding nothwendig aufhebet: oder dasjenige, ohne welches das Ding, und auch umgekehrt, welches ohne das Ding nicht seyn noch gedacht werden kann.

87 3. Durch den Begriff verstehen wir einen Gedanken der Seele, welchen die Seele sich deßwegen machet, weil sie ein denkendes Ding ist.

Erläuterung.

88 Wir erklären den Begriff mit Fleiß lieber durch einen Gedanken (conceptus), als durch eine Vorstellung (perceptio): denn das Wort Vorstellung scheinet anzudeuten, als wenn die Seele von dem Gegenstande etwas litte. Der Gedanke

Gedanke aber drücket mehr ein Thun der Seele aus.

4. Durch einen vollständigen Begriff verstehen wir einen solchen, welcher, für sich selbst und ohne Beziehung auf den Gegenstand betrachtet, alle Eigenschaften oder innerlichen Beschaffenheiten eines wahren Begriffes an sich hat. 89

Erläuterung.

Wir sagen, innerliche Beschaffenheiten; damit wir diejenige, welche äußerlich ist, ausschließen mögen: denn diese ist die Uebereinkunft des Begriffs mit der begriffenen Sache. 90

5. Die Dauer ist eine unbestimmte Fortsetzung des Daseyns. 91

Erläuterung.

Eine unbestimmte Fortsetzung: nämlich, weil sie durch die Natur des daseyenden Dinges selbst keinesweges kann bestimmet werden. Auch nicht einmal durch die wirkende Ursache: denn durch dieselbe wird das Daseyn des Dinges nothwendig gesetzet, aber nicht aufgehoben. 92

6. Das Wirkliche an einem Dinge, und dessen Vollkommenheit, bedeuten bey uns einerley. 93

94 7. Durch einzele Dinge verstehen wir solche, welche endlich sind und deren Daseyn bestimmt ist. Wenn mehrere einzele Stücke bey einer Handlung dergestalt zusammenkommen, daß sie allesamt zugleich die Ursache einer Wirkung sind: so werden wir sie insgesamt, in so ferne, als ein einzeles Ding betrachten.

Grundsätze.

95 1. Das Wesen des Menschen schließet das nothwendige Daseyn nicht in sich: oder, es ist nach der Ordnung der Natur eben sowol möglich, daß dieser oder jener Mensch vorhanden ist, als daß derselbe nicht vorhanden ist.

96 2. Der Mensch gedenket.

97 3. Die Weisen zu denken, als Liebe, Begierde, oder eine andere von denen, welche man Affekten nennet, sind niemals in einer Person anzutreffen, ohne daß in eben derselben Person ein Begriff von der geliebten, verlangten u. s. w. Sache, vorhanden ist. Hingegen kann ein Begriff seyn, ohne daß eine andere

andere Weise zu denken damit verbunden ist.

4. Wir empfinden einen gewissen Körper, und daß derselbe auf mancherley Weise gerühret wird. 98

5. Von einzelen Dingen empfinden wir weiter nichts und sind uns nichts anderes bewußt, als Körper und Weisen zu denken. 99

Die Heischesätze folgen unten (144 u. f.).

Der 1 Satz.

Das Denken ist eine Eigenschaft Gottes, oder Gott ist ein denkendes Ding. 100

Beweis.

Die einzelen Gedanken, oder dieser und jener Gedanke insbesondere, sind Weisen, welche das göttliche Wesen auf gewisse und bestimmte Art ausdrücken (64). Es kommt also Gott eine Eigenschaft zu, deren Begriff alle einzele Gedanken in sich schließet, und wodurch diese auch müssen gedacht werden (5). Daher ist das Denken eine von den unendlichen Eigenschaften Gottes, welche das ewige und unendliche Wesen desselben ausdrücket (6):

(6): das ist, Gott ist ein denkendes Ding. W. z. e. w.

Anmerkung.

101 Der gegenwärtige Satz erhellet auch daraus, daß wir uns von einem unendlichen denkenden Dinge einen Begriff machen können. Denn ie Mehreres ein denkendes Ding gedenken kann: desto mehr Wirkliches oder Vollkommenheit begreifen wir, das es in sich halten müsse. Daher muß dasjenige Ding, welches Unendliches auf unendliche Weisen gedenken kann, nothwendig nach seiner Kraft zu denken unendlich seyn. Da wir nun, indem wir auf das bloße Denken Acht haben, einen Begriff von einem unendlichen Dinge bekommen: so muß das Denken nothwendig eine von den unendlichen Eigenschaften Gottes seyn (4, 6); welches wir erweisen wollten.

Der 2 Satz.

102 **Die Ausdehnung ist eine Eigenschaft Gottes, oder Gott ist ein ausgedehntes Ding.**

Beweis.

Dieser wird eben so angestellet, wie der Beweis des vorhergehenden Satzes (100).

Der

Der 3 Satz.

In Gott ist nothwendig ein Begriff zu finden, sowol von seinem eigenen Wesen, als von allem dem, was aus seinem Wesen nothwendig folget. 103

Beweis.

Gott kann Unendliches auf unendliche Weisen gedenken (100), oder [welches nach dem obigen (43) einerley ist], er kann sich einen Begriff machen von seinem Wesen und von allem dem, was aus demselben nothwendig folget. Nun ist aber alles, was in der Macht Gottes ist, nothwendig (81): daher ist nothwendig ein solcher Begriff zu finden, und zwar nirgends anderswo, als in Gott (41). W. z. e. w.

Anmerkung.

Der gemeine Mann verstehet unter der Macht Gottes einen freyen Willen desselben, und ein Recht über alle Dinge, die da sind, welche aus dieser Ursache insgemein als lauter zufällige Dinge angesehen werden. Denn man saget, Gott habe die Macht, alles zu zerstören und in Nichts zu verwandeln. Man pfleget noch weiter gar oft die Macht Gottes mit der Macht der Könige in Vergleichung zu setzen. Wir haben aber dieses bereits oben (75, 76) widerleget, 104

und

und auch anderswo (43) gezeiget, daß Gott nach eben der Nothwendigkeit handele, als er sich selbst erkennet. Das ist, so gut aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folget (wie iedermann einmüthig gestehet), daß Gott sich selbst erkennet: eben so gut folget nach derselben Nothwendigkeit, daß Gott Unendliches auf unendliche Weisen thue. Ferner haben wir auch oben (80) gezeiget, daß die Macht Gottes nichts anderes sey, als sein wirksames Wesen: daher ist es eben so unmöglich, zu gedenken, daß Gott nicht wirke, als daß derselbe nicht sey. Wenn wir dieses noch weiter ausführen wollten: so könnten wir noch ferner zeigen, daß die Macht, welche der gemeine Mann Gott andichtet, nicht nur eine menschliche Macht sey (woraus man siehet, daß man sich Gott insgemein als einen Menschen, oder wie einen Menschen vorstellet), sondern daß solche auch ein Unvermögen in sich fasse. Doch, wir tragen Bedenken, von einerley Sache so oft zu reden. Inzwischen wollen wir nur unsere Leser hiemit auf das inständigste ersuchen, daß sie dasjenige, was von dem 16 Satze des ersten Theiles an (43) bis zu Ende desselben, hievon gesaget worden, oft und fleißig überlegen mögen: denn es wird niemand recht begreifen können, was wir haben wollen, wenn er nicht sich sorgfältig in Acht nimmt, daß er nicht die Macht Gottes mit der menschlichen Macht oder dem Rechte der Könige vermenget.

Der 4 Satz.

Der Begriff Gottes, aus welchem Unendliches auf unendliche Weisen folget, kann nicht mehr als ein einziger seyn. 105

Beweis.

Ein unendlicher Verstand fasset nichts anderes in sich, als die Eigenschaften Gottes und die Beschaffenheiten desselben (71). Nun ist aber nur ein einziger Gott (39): daher kann der Begriff Gottes, aus welchem Unendliches auf unendliche Weisen folget, auch nur ein einziger seyn. W. z. e. w.

Der 5 Satz.

Das ausmachende Wesen der Begriffe hat Gott zur Ursache, bloß so ferne man ihn als ein denkendes Ding betrachtet, nicht aber, so ferne er durch eine andere Eigenschaft erkläret wird. Das ist, die Begriffe sowol von den Eigenschaften Gottes, als auch von den einzelen Dingen, haben zur wirkenden Ursache nicht die begriffenen oder vorgestellten Dinge, sondern Gott selbst, so ferne derselbe ein denkendes Ding ist. 106

Beweis.

Beweis.

Dieser ist aus dem vorigen Satze (103) deutlich zu ersehen. Denn in demselben haben wir durch Schlüsse herausgebracht, daß Gott von seinem eigenen Wesen und allem dem, was daraus nothwendig folget, sich bloß aus diesem Grunde einen Begriff machen könne, nämlich, weil Gott ein denkendes Ding ist, nicht aber deßwegen, weil er der Gegenstand seines Begriffes wäre. Daher hat das ausmachende Wesen der Begriffe Gott zur Ursache, so ferne er ein denkendes Ding ist. Es lässet sich aber dieses noch auf andere Art also erweisen. Das ausmachende Wesen der Begriffe ist eine Weise zu denken (welches für sich klar ist): das ist, eine Weise, welche das Wesen Gottes, so ferne derselbe ein denkendes Ding ist, auf gewisse Art ausdrücket (64). Es fasset also keinen Begriff von einer andern Eigenschaft Gottes in sich (30): folglich ist es eine Wirkung von keiner andern Eigenschaft, als von dem Denken (14). Daher hat das ausmachende Wesen der Begriffe Gott zur Ursache, bloß so ferne man ihn als ein denkendes Ding betrachtet, u. s. w. W. z. e. w.

Der 6 Satz.

107 Die Weisen einer ieden Eigenschaft haben Gott zur Ursache, bloß so ferne

man

man ihn unter dieser Eigenschaft betrachtet, nicht aber, so ferne derselbe unter einiger anderer Eigenschaft vorgestellet wird.

Beweis.

Eine iede Eigenschaft lässet sich für sich, ohne etwas anderes, gedenken (30). Also fassen die Weisen einer ieden Eigenschaft den Begriff ihrer Eigenschaft, und nicht einer andern, in sich: daher haben sie Gott zur Ursache, bloß so ferne man ihn unter dieser Eigenschaft betrachtet, nicht aber, so ferne er unter einiger anderer Eigenschaft vorgestellet wird (14). W. z. e. w.

Zusatz.

Hieraus ist deutlich zu schließen, daß das ausmachende Wesen derer Dinge, welche keine Weisen zu denken sind, nicht deßwegen aus der Natur Gottes erfolget sind, weil derselbe die Dinge vorher erkannt hat: sondern die vorgestellten Dinge folgen nach eben der Nothwendigkeit aus seinen Eigenschaften und werden aus denselben geschlossen, als die Begriffe aus der Eigenschaft des Denkens folgen, wie wir gezeiget haben.



Der 7 Satz.

109 **Die Ordnung und Verknüpfung der Begriffe, ist mit der Ordnung und Verknüpfung der Dinge einerley.**

Beweis.

Dieser ist aus dem obigen klar (14). Denn der Begriff eines ieden gewirkten Dinges beruhet auf der Erkenntniß der Ursache, von welcher dasselbe ist gewirket worden.

Zusatz.

110 Hieraus folget, daß die Kraft zu denken in Gott so groß sey, als die wirksame Kraft desselben. Das ist, alles, was aus der unendlichen Natur Gottes nach der Wirkung (formaliter) erfolget: das folget auch insgesamt in Gott nach der Vorstellung (obiectiue) aus dem göttlichen Begriffe, und dieses nach eben der Ordnung und in eben der Verknüpfung.

Anmerkung.

111 Ehe wir weiter fortfahren, so müssen wir vorher uns desjenigen wieder erinnern, was wir oben erwiesen haben: nämlich, daß alles, was ein unendlicher Verstand sich also vorstellen kann, daß es das Wesen eines bestehenden Dinges aus-

machet,

machet, bloß allein zu dem einzigen bestehenden Dinge gehöre; folglich, daß das denkende bestehende Ding, und das ausgedehnte bestehende Ding, eines und dasselbe bestehende Ding sey, welches bald unter dieser und bald unter jener Eigenschaft anzutreffen ist. So ist auch die Weise der Ausdehnung und der Begriff von dieser Weise, eines und dasselbe Ding, nur daß es auf zweyerley Art ausgedrücket ist. Hievon haben einige Jüden, wie es scheinet, etwas wie in der Ferne gesehen, indem sie gelehret, daß Gott, sein Verstand, und die Dinge, welche er erkennet, alles eines und dasselbe sey. Zum Beyspiel der Zirkel, welcher in der Natur vorhanden ist, und der Begriff des daseyenden Zirkels, welcher gleichfalls in Gott anzutreffen ist, sind eines und dasselbe Ding, welches durch verschiedene Eigenschaften erkläret wird. Daher mögen wir uns die Natur unter der Eigenschaft der Ausdehnung, oder unter der Eigenschaft des Denkens, oder unter einer andern Eigenschaft vorstellen, es sey welche es wolle: so werden wir überall eine und dieselbe Ordnung oder eine und dieselbe Verknüpfung der Ursachen antreffen; das ist, wir werden befinden, daß eben dieselben Dinge auf einander folgen. Daher haben wir aus keiner andern Ursache gesaget, Gott sey die Ursache des Begriffs z. B. von dem Zirkel, bloß so ferne derselbe ein denkendes Ding ist, und die Ursache des Zirkels selbst, bloß so ferne er ein ausgedehntes Ding ist: als

aus dieser, weil das ausmachende Wesen des Begriffs von einem Zirkel nicht anders, dann durch eine andere Weise zu denken, als seine nächste Ursache, kann begriffen werden; dieses wieder durch eine andere, und so unendlich fort. So lange wir also die Dinge als Weisen zu denken betrachten; so müssen wir die Ordnung der ganzen Natur, oder die Verknüpfung der Ursachen, bloß allein aus der Eigenschaft des Denkens erklären: so ferne man sie aber als Weisen der Ausdehnung ansiehet; so muß die Ordnung der ganzen Natur bloß aus der Eigenschaft der Ausdehnung erkläret werden. Und eben so ist es auch von den andern Eigenschaften zu verstehen. Gott ist also in der That die Ursache der Dinge, wie sie an sich selbst sind, so ferne derselbe aus unendlichen Eigenschaften bestehet. Deutlicher können wir für diesesmal die Sache nicht erklären.

Der 8 Satz.

112 **Die Begriffe der nicht daseyenden einzelen Dinge oder Weisen, müssen in dem unendlichen Begriffe Gottes auf solche Art enthalten seyn, wie die ausmachenden Wesen der einzelen Dinge oder Weisen, in den Eigenschaften Gottes begriffen sind.**

Beweis.

Beweis.

Dieser Satz ist schon aus dem vorhergehenden Satze klar (109): man wird ihn aber aus der vorhergehenden Anmerkung (111) noch deutlicher einsehen lernen.

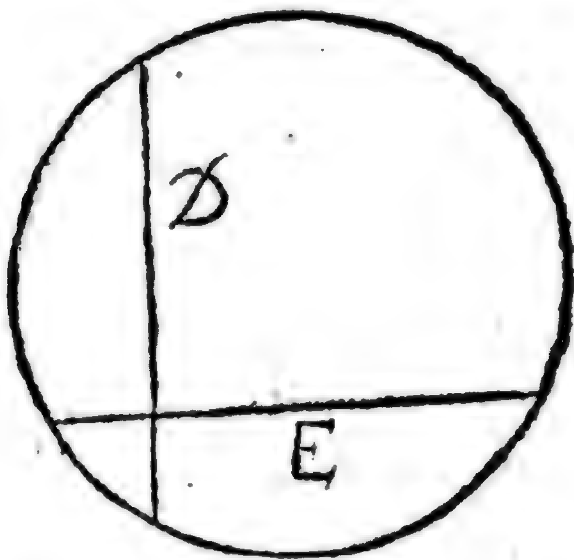
Zusatz.

Hieraus folget, so lange die einzelen Dinge nicht anders vorhanden sind, als so ferne sie sich in den göttlichen Eigenschaften befinden: daß eben so lange auch ihr Wesen, der Vorstellung nach, oder ihre Begriffe nicht anders vorhanden sind, als so ferne der unendliche Begriff Gottes vorhanden ist. Und wenn man von den einzelen Dingen saget, daß sie da seyen, nicht nur so ferne sie in den Eigenschaften Gottes enthalten sind, sondern auch, so ferne man ihnen eine Dauer zuschreibet: so werden ihre Begriffe auch das Daseyn, nach welchem ihnen eine Dauer zugeschrieben wird, in sich schließen. 113

Anmerkung.

Vielleicht werden einige zu mehrerer Erläuterung dieser Sache ein Beyspiel verlangen. Es ist uns aber nicht möglich, eines beyzubringen, welches die Sache, wovon wir hier reden, weil sie nur eine einzige ist, vollständig erklärete. 114

Inzwischen wollen wir uns doch bemühen, die Sache, so viel es sich thun lässet, zu erläutern. Das Wesen des Zirkels ist also beschaffen, daß die Vierecke aus den abgeschnittenen Stücken aller geraden Linien, welche sich innerhalb desselben schneiden, einander gleich sind. Es sind also in dem Zirkel unendliche gleiche Vierecke enthalten. Inzwischen kann man doch von keinem derselben sagen, daß es wirklich da sey, als so ferne der Zirkel da ist: und man kann auch nicht sagen, daß der Begriff von einem dieser Vierecke da sey, als so ferne derselbe in dem Begriffe des Zirkels enthalten ist. Nun stelle man sich vor, daß von unendlichen solchen Vierecken nur zwey, nämlich aus



den Linien E und D, da seyen. Alsdann werden auch ihre Begriffe da seyn; nicht allein, so ferne sie in dem Begriffe des Zirkels enthalten sind: sondern auch, so ferne sie das Daseyn derselben Vierecke in sich schließen; wodurch es eben

eben geschichet, daß man sie von den andern Begriffen der übrigen Vierecke unterscheidet.

Der 9 Satz.

Der Begriff eines wirklich daseyenden einzelen Dinges hat Gott zu seiner Ursache: nicht so ferne derselbe unendlich ist; sondern so ferne er in dem Stande des Begriffs von einem andern einzelen wirklich daseyenden Dinge betrachtet wird, wovon die Ursache gleichfalls Gott ist, so ferne er sich in dem Stande eines dritten Begriffs befindet, und so unendlich fort. 115

Beweis.

Der Begriff eines wirklich daseyenden einzelen Dinges, ist eine besondere Weise zu denken, und von allen übrigen unterschieden (113, 114): er hat also Gott zu seiner Ursache, bloß so ferne derselbe ein denkendes Ding ist (107). Diese Ursache aber ist Gott, nicht so ferne er ein uneingeschränktes denkendes Ding ist: sondern so ferne man ihn in dem Stande einer andern Weise zu denken betrachtet; und von dieser ist er es, so ferne er wieder eine andere Weise an sich hat, und so unendlich fort (67). Nun ist die Ordnung und Verknüpfung der Begriffe einerley mit

der Ordnung und Verknüpfung der Ursachen (109): daher ist die Ursache von einem gewissen Begriffe insonderheit, ein anderer Begriff oder Gott, so ferne derselbe in dem Stande eines andern Begriffs betrachtet wird; und er ist es auch von diesem, so ferne er wieder einen andern Begriff hat, und so unendlich fort. W. z. e. w.

Zusatz.

116 Was in dem Gegenstande eines ieden Begriffes vorgehet: davon ist in Gott die Erkenntniß zu finden, bloß so ferne er den Begriff desselben Gegenstandes in sich hat.

Beweis.

Was in dem Gegenstande eines ieden Begriffs vorgehet, davon ist in Gott der Begriff zu finden (103): nicht so ferne derselbe unendlich ist; sondern so ferne er in dem Stande eines andern Begriffs von einem einzelen Dinge betrachtet wird (115). Nun ist aber die Ordnung und Verknüpfung der Begriffe einerley mit der Ordnung und Verknüpfung der Dinge (109): daher muß die Erkenntniß desjenigen, was in einem gewissen einzelen Gegenstande vorgehet, in Gott zu finden seyn, bloß so ferne er den Begriff desselben Gegenstandes in sich hat. W. z. e. w.

Der

Der 10 Satz.

Das Wesen des bestehenden Dinges 117
gehöret nicht zu dem Wesen des Menschen: oder, das bestehende Ding machet die wesentliche Form des Menschen nicht aus.

Beweis.

Das Wesen des bestehenden Dinges schließet das nothwendige Daseyn in sich (25). Wenn nun das Wesen des bestehenden Dinges zu dem Wesen des Menschen gehören sollte: so müßte nothwendig, indem das bestehende Ding ist, auch zugleich der Mensch vorhanden seyn (86); welches aber ungereimt ist (95). Daher gehöret u. s. w. W. z. e. w.

Anmerkung.

Dieser Satz lässet sich auch aus dem obigen 118
(22) erweisen: nämlich daher, daß nicht zwey bestehende Dinge gleiches Wesens in der Natur sind. Da nun aber mehrere Menschen seyn können: so kann dasjenige, was die wesentliche Form eines Menschen ausmachet, das Wesen des bestehenden Dinges nicht seyn. Man kann auch die Wahrheit des gegenwärtigen Satzes aus den übrigen Eigenschaften des bestehenden Dinges erkennen; daraus nämlich, daß das

bestehende Ding seiner Natur nach unendlich, unveränderlich, untheilbar, u. s. w. ist.

Zusatz.

119 Hieraus folget, daß das Wesen des Menschen durch gewisse Abwechslungen der Weisen in den Eigenschaften Gottes, zu Stande gebracht wird. Denn das Wesen des bestehenden Dinges gehöret nicht zu dem Wesen des Menschen (117). Also ist solches etwas, welches in Gott ist, und welches ohne Gott weder seyn noch gedacht werden kann (41): oder aber, es ist eine Beschaffenheit oder eine Weise, welche die Natur Gottes auf gewisse und bestimmte Art ausdrücket (64).

Anmerkung.

120 Jedermann muß ja einräumen, daß nichts ohne Gott weder seyn noch gedacht werden könne. Denn sie gestehen alle, Gott sey die einzige Ursache aller Dinge, sowol nach ihrem Wesen, als auch nach ihrem Daseyn: das ist, Gott ist die Ursache der Dinge nicht nur, so ferne sie zu etwas werden (secundum fieri), wie sie zu reden pflegen; sondern auch, so ferne sie etwas sind (secundum esse). Inzwischen sagen doch auch die meisten, dasjenige gehöre zu dem Wesen eines Dinges, ohne welches das Ding

weder

weder seyn noch gedacht werden kann: und folglich müssen sie glauben, entweder daß die Natur Gottes zu dem Wesen der erschaffenen Dinge gehöre, oder, daß die erschaffenen Dinge ohne Gott seyn oder gedacht werden können; oder aber, welches wol das gewisseste ist, ihre Gedanken hängen nicht recht zusammen. Die Ursache davon ist unseres Erachtens, daß sie in Erlernung der Weltweisheit keine Ordnung beobachtet haben. Denn das göttliche Wesen (welches vor allen andern Dingen hätte sollen betrachtet werden, weil es sowol der Erkenntniß als der Natur nach, in der Ordnung zu lernen vorangehet) hielten sie für das lezte, und diejenigen Dinge, welche man die Gegenstände der Sinne nennet, ließen sie vor allen andern Dingen vorhergehen. Woher es dann geschahe, daß sie bey Betrachtung der natürlichen Dinge an nichts weniger gedachten, als an das göttliche Wesen, und daß sie nachgehends, als sie ihre Gedanken auf die Erkenntniß des göttlichen Wesens richteten, an nichts weniger gedenken konnten, als an ihre vorausgesetzten Erdichtungen, auf welche sie die Erkenntniß der natürlichen Dinge gebauet hatten, weil diese nämlich zur Erkenntniß des göttlichen Wesens nichts beytragen konnten. Es ist daher kein Wunder, daß sie sich hier und da selbst widersprochen haben. Doch, wir wollen dieses vorbeylassen. Denn unser Vorhaben ist hier nur bloß dahin gegangen, die Ursache anzuzeigen, warum wir

nicht

nicht gesaget haben, dasjenige gehöre zu dem Wesen eines Dinges, ohne welches das Ding weder seyn noch gedacht werden kann: nämlich deßwegen, weil die einzelen Dinge ohne Gott weder seyn noch gedacht werden können; und dennoch gehöret Gott nicht zu dem Wesen derselben. Dagegen haben wir gesaget, dasjenige gehöre nothwendig zu dem Wesen eines Dinges, wodurch, indem man es setzet, das Ding zugleich gesetzet, und indem man es aufhebet, das Ding mit aufgehoben wird: oder dasjenige, ohne welches das Ding, und auch umgekehrt, welches ohne das Ding weder seyn noch gedacht werden kann.

Der 11 Satz.

121 **Das Erste, woraus das wirkliche Wesen der menschlichen Seele entspringet, ist nichts anderes, als der Begriff eines einzelen wirklich vorhandenen Dinges.**

Beweis.

Das Wesen des Menschen entstehet aus gewissen Weisen der göttlichen Eigenschaften (119): nämlich aus gewissen Weisen zu denken (96), von welchen insgesamt der Begriff der Natur nach eher ist (97); und wenn dieser gegeben wird, so müssen die übrigen Weisen (vor welchen nämlich der Begriff der Natur

tur nach vorhergehet) in eben derselben Person anzutreffen seyn (98). Der Begriff ist also das Erste, woraus das Wesen der menschlichen Seele entspringet. Dieses kann aber nicht von einem Begriffe eines nicht daseyenden Dinges verstanden werden. Denn alsdann könnte man von dem Begriffe selbst nicht sagen, daß er da wäre (113): es muß also ein Begriff eines wirklich vorhandenen Dinges seyn. Nicht aber eines unendlichen Dinges. Denn ein unendliches Ding muß nothwendig allezeit da seyn (57, 59); dieses aber ist ungereimt (95): daher ist das Erste, woraus das wirkliche Wesen der menschlichen Seele entspringet, der Begriff eines einzelen wirklich vorhandenen Dinges. W. z. e. w.

Zusatz.

Hieraus folget, daß die menschliche Seele ein Theil des unendlichen göttlichen Verstandes ist. 122
Wenn wir daher sagen, die menschliche Seele habe diesen oder jenen Gedanken: so sagen wir nichts anderes, als daß Gott (nicht so ferne derselbe unendlich ist: sondern so ferne er durch die Natur der menschlichen Seele vorgestellet wird, oder so ferne er das Wesen der menschlichen Seele ausmachet) diesen oder jenen Begriff habe. Und wenn wir sagen,

Gott

Gott habe diesen oder jenen Begriff, nicht nur so ferne er die Natur der menschlichen Seele ausmachet, sondern so ferne er zugleich mit der menschlichen Seele auch den Begriff eines anderen Dinges hat: so heißet dieses so viel; die menschliche Seele erkenne das Ding nur zum Theil oder unvollständig.

Anmerkung.

123 Hier werden ohne Zweifel unsere Leser einen Anstoß finden, und sich vieles einfallen lassen, welches ihnen dagegen im Wege stehet. Aus dieser Ursache wollen wir dieselben ersuchet haben, mit uns allmählich fortzuschreiten, und hievon nicht eher ein Urtheil zu fällen, als bis sie das ganze Buch durchgegangen sind.

Der 12 Satz.

124 **Alles, was in dem Gegenstande eines Begriffs, welcher die menschliche Seele ausmachet, vorgehet, das muß von der menschlichen Seele vorgestellet werden, oder es muß in der menschlichen Seele nothwendig ein Begriff von dieser Sache zu finden seyn. Das ist, wenn der Gegenstand des Begriffs, welcher die menschliche Seele ausmachet,**

chet, ein Körper ist: so wird nichts in demselben Körper vorgehen können, welches nicht von der Seele zugleich mit vorgestellet würde.

Beweis.

Alles, was in dem Gegenstande eines ieden Begriffs vorgehet, davon muß die Erkenntniß nothwendig in Gott zu finden seyn, so ferne er betrachtet wird, wie er den Begriff desselben Gegenstandes in sich hat (116): das ist, so ferne er die Seele eines gewissen Dinges ausmachet (121). Was daher in dem Gegenstande des Begriffs, welcher die menschliche Seele ausmachet, vorgehet, davon ist nothwendig in Gott die Erkenntniß anzutreffen, so ferne derselbe die Natur der menschlichen Seele ausmachet: das ist, die Erkenntniß derselben Sache muß nothwendig in der Seele befindlich seyn (122); oder, die Seele stellet sich solche vor.

Anmerkung.

Die Wahrheit dieses Satzes wird aus der obigen Anmerkung (111) noch deutlicher erhellen, welche man also hiebey nachsehen wolle. 125

Der 13 Satz.

Der Gegenstand des Begriffs, welcher die menschliche Seele ausmachet, ist 126

ist der Körper, oder eine gewisse wirklich vorhandene Weise der Ausdehnung, und sonst nichts.

Beweis.

Wenn der Körper nicht der Gegenstand der menschlichen Seele wäre: so würden die Begriffe von den Beschaffenheiten des Körpers nicht in Gott zu finden seyn, so ferne er unsere Seele ausmachet, sondern so ferne derselbe die Seele eines andern Dinges ausmachte (116); das ist, die Begriffe von den Beschaffenheiten des Körpers würden nicht in unserer Seele anzutreffen seyn (122). Nun haben wir aber Begriffe von den Beschaffenheiten des Körpers (98): daher ist der Gegenstand des Begriffs, welcher die menschliche Seele ausmachet, ein Körper, und zwar ein wirklich vorhandener Körper (121). Ferner, wenn außer dem Körper noch etwas anderes der Gegenstand der Seele wäre: so müßte [weil nichts vorhanden ist, woraus nicht eine gewisse Wirkung erfolgte (82)] nothwendig einiger Begriff davon in unserer Seele befindlich seyn (121). Es ist aber keiner darinnen zu finden (99). Daher ist der Gegenstand unserer Seele ein wirklich vorhandener Körper, und sonst nichts. W. z. e. w.

Zusatz.

Hieraus folget, daß der Mensch aus Seele und Leib bestehe, und daß der menschliche Leib, so wie wir ihn empfinden, wirklich vorhanden sey. 127

Anmerkung.

Aus dem Vorhergehenden lernen wir nicht 128
allein, daß die menschliche Seele mit dem Leibe vereiniget sey: sondern auch, was man unter der Vereinigung des Leibes und der Seele verstehen müsse. Es wird aber niemand dieselbe vollständig oder deutlich begreifen können, wenn er nicht vorher das Wesen unseres Leibes vollständig hat kennen lernen. Denn dasjenige, was wir bisher davon erwiesen haben, sind ganz allgemeine Sachen, welche die übrigen einzelen Dinge eben so gut, als die Menschen, angehen: weil alles in der Welt beseelet ist, obgleich nach unterschiedenen Graden. Denn von iedem Dinge ist nothwendig ein Begriff in Gott zu finden, welcher Gott zur Ursache hat, eben so, als der Begriff des menschlichen Leibes in demselben anzutreffen ist. Was wir also von dem Begriffe des menschlichen Leibes gesaget haben, das alles muß nothwendig von dem Begriffe einer ieden Sache verstanden werden. Inzwischen ist aber auch nicht zu leugnen, daß die Begriffe unter einander selbst, eben so wie die Gegenstände, unterschieden sind, und daß einer

mehr Vortrefflichkeit an sich hat und mehr Wirkliches in sich fasset, als der andere, nachdem der Gegenstand des einen mehr Vortrefflichkeit an sich hat und mehr Wirkliches in sich fasset, als der Gegenstand des andern. Wenn wir daher bestimmen wollen, worinnen die menschliche Seele von den übrigen Seelen unterschieden sey und solche übertreffe: so müssen wir, wie gesagt, die Natur ihres Gegenstandes, das ist, des menschlichen Leibes, kennen lernen. Diese aber können wir hier unmöglich erklären, und es ist auch zu demjenigen, was wir erweisen wollen, nicht nöthig. So viel wollen wir indessen nur überhaupt davon gedenken. Je mehr Geschicke ein Leib vor andern hat, Vieles zugleich zu thun oder zu leiden; desto geschickter ist die Seele desselben vor andern, sich Vieles auf einmal vorzustellen: imgleichen, ie mehr die Handlungen eines Leibes auf denselben allein ankommen, und ie weniger andere Körper zu seinem Wirken mit helfen; desto geschickter ist die Seele desselben, etwas deutlich zu erkennen. Hieraus lässet sich nun der Vorzug einer Seele vor der andern einsehen: und auch zugleich die Ursache begreifen, warum wir keine andere, als nur eine sehr dunkele Vorstellung von unserem Leibe haben; nebst andern Sachen mehr, welche wir in dem Folgenden aus den gegenwärtigen Gründen herleiten werden. Aus dieser Ursache haben wir es der Mühe werth gehalten, dieses etwas genauer zu erklären und zu beweisen. Es

wird aber zu weiterer Ausführung noch erfodert, daß wir etwas Weniges von der Natur der Körper voransetzen.

Der 1 Grundsatz.

Alle Körper sind entweder in Bewegung, oder in Ruhe. 129

Der 2 Grundsatz.

Ein Körper beweget sich bald langsam, bald geschwind. 130

Der 1 Lehnsatz.

Die Körper werden nach ihrer Bewegung und Ruhe, Geschwindigkeit und Langsamkeit, und nicht nach ihrem bestehenden Wesen, von einander unterschieden. 131

Beweis.

Den ersten Theil dieses Satzes wollen wir annehmen, weil er für sich klar ist. Daß aber die Körper sich nicht nach ihrem bestehenden Wesen von einander unterscheiden, erhellet aus zweenen obigen Sätzen (22, 26): und noch deutlicher aus dem, was weiter unten (42) ist gesaget worden.

Der 2 Lehnsatz.

132 Alle Körper kommen in einigen Stücken mit einander überein.

Beweis.

Darinnen nämlich kommen alle Körper mit einander überein, daß sie den Begriff einer und derselben Eigenschaft in sich fassen (85). Ferner darinnen, daß sie sich bald langsamer, bald geschwinder bewegen, und überhaupt bald sich bewegen und bald ruhen können.

Der 3 Lehnsatz.

133 Ein Körper, welcher in Bewegung oder in der Ruhe ist, hat von einem andern Körper in Bewegung oder in die Ruhe gebracht werden müssen: dieser mußte ebenfals von einem andern in Bewegung oder in die Ruhe gebracht werden: dieser wieder von einem andern, und so unendlich fort.

Beweis.

Die Körper sind einzele Dinge (85), welche nach ihrer Bewegung und Ruhe von einander unterschieden werden (131). Sie haben also nothwendig von einem andern einzelen

zelen Dinge in Bewegung oder in die Ruhe gebracht werden müssen (67): nämlich von einem andern Körper (107), welcher gleichfals entweder in Bewegung oder in der Ruhe war (129). Aber auch dieser konnte (aus eben dem Grunde) nicht in Bewegung oder in der Ruhe seyn, wenn er nicht von einem andern in Bewegung oder in die Ruhe wäre gebracht worden: dieser mußte wieder von einem andern dazu gebracht seyn, und so unendlich fort. W. z. e. w.

Zusatz.

Hieraus folget, daß ein in Bewegung 134
seyender Körper sich so lange fort bewege, bis er von einem andern Körper zur Ruhe gebracht wird: und daß ein ruhender Körper so lange in der Ruhe verharre, bis er von einem andern in Bewegung gesetzet wird. Es ist solches auch schon für sich klar. Denn, wenn man setzet, daß ein Körper, den wir A nennen wollen, ruhe, und man richtet seine Gedanken sonst auf keine andere Körper mehr: so wird man weiter nichts von dem Körper A sagen können, als daß derselbe ruhe. Wenn es nun nachgehends geschiehet, daß der Körper A sich beweget: so hat ja dieses nicht daher kommen können, weil er in der Ruhe

gewesen ist; denn daraus konnte weiter nichts folgen, als daß der Körper A ruhete. Setzen wir im Gegentheile, der Körper A bewege sich: so werden wir, so lange wir unsere Gedanken auf den Körper A allein richten, nichts anderes von demselben sagen können, als daß er sich bewege. Wenn es nun nachgehends geschiehet, daß der Körper A ruhet: so konnte ja dieses eben so wenig von der Bewegung herkommen, welche er vorher hatte; denn aus der Bewegung konnte weiter nichts folgen, als daß der Körper A sich bewegete. Es muß also von etwas herrühren, welches nicht in A zu finden war: nämlich von einer äußerlichen Ursache, von welcher derselbe zur Ruhe ist gebracht worden.

Der 1 Grundsatz.

135 Alle Weisen, worein ein Körper durch einen andern Körper versetzet wird, erfolgen aus der Natur desjenigen Körpers, welcher die Weise annimmt, und zugleich aus der Natur des andern Körpers, welcher die Weise verursachet: dergestalt, daß ein und derselbe Körper sich verschiedentlich be-

weget,

weget, nach Verschiedenheit der Natur der bewegenden Körper; und auch umgekehrt, daß verschiedene Körper von einem und demselben Körper verschiedentlich beweget werden.

Der 2 Grundsatz.

Wenn ein in Bewegung seyender Körper an einen andern ruhenden, den er nicht aus der Stelle treiben kann, anstößet: so prallet er zurück, und setzet 136



seine Bewegung fort; und hiebey ist der Winkel, welchen die Linie der zurückprallenden Bewegung mit der Fläche des ruhenden Körpers machet, an den er angestoßen hat, demjenigen Winkel gleich, welchen die Linie der einfal-

lenden Bewegung mit eben derselben Fläche machet.

137 Bis hieher haben wir von den einfachsten Körpern gehandelt, denjenigen nämlich, welche bloß durch die Bewegung und Ruhe, Geschwindigkeit und Langsamkeit von einander unterschieden werden: nunmehr gehen wir zu den zusammengesetzten Körpern fort.

Erklärung.

138 Wenn einige Körper von einerley oder von verschiedener Größe, von den übrigen dergestalt zusammengehalten werden, daß sie einander berühren; oder aber, wenn sie sich nach einerley oder nach verschiedenen Graden der Geschwindigkeit auf solche Art bewegen, daß sie ihre Bewegungen einander auf gewisse Weise mittheilen: so wollen wir diese Körper vereinigte Körper nennen; und von allen zusammen werden wir sagen, daß sie einen zusammengesetzten oder ganzen Körper ausmachen, welcher durch diese Vereinigung der Körper von den übrigen Körpern unterschieden wird.

Der 3 Grundsatz.

Nachdem die Theile des ganzen oder zusammengesetzten Körpers, einander entweder in großen oder in kleinen Flächen berühren: nachdem können sie auch schwerer oder leichter dazu gebracht werden, daß sie ihre Lage ändern; und folglich kann es auch desto leichter oder desto schwerer geschehen, daß der ganze Körper selbst eine andere Figur annimmt. Wir wollen daher diejenigen Körper hart nennen, deren Theile einander in großen Flächen berühren: diejenigen hingegen weich, deren Theile einander in kleinen Flächen berühren: und endlich diejenigen flüssig, deren Theile sich unter einander bewegen. 139

Der 4 Lehnsatz.

Wenn einige Körper von einem ganzen Körper, welcher aus mehrern zusammengesetzet ist, abgesondert werden, zugleich aber eben so viel andere von derselben Gattung an ihre Stelle kommen: so behält der ganze Körper seine Natur, wie vorhin, und wird seine wesentliche Form nicht im geringsten ändern. 140

Beweis.

Die Körper werden nicht nach ihrem bestehenden Wesen von einander unterschieden (131): dasjenige aber, was die wesentliche Form eines zusammengesetzten einzelen Körpers ausmachet, bestehet in der Vereinigung der Körper (138). Nun wird aber diese (nach der angenommenen Bedingung) beybehalten, obgleich eine beständige Veränderung in den Körpern vorgehet: daher behält in diesem Falle der ganze zusammengesetzte Körper seine Natur, sowol seinem bestehenden Wesen, als seinen Weisen nach. W. z. e. w.

Der 5 Lehnsatz.

141 **Wenn die Theile, woraus der ganze Körper zusammengesetzet ist, grösser oder kleiner werden, jedoch in solcher Verhältniß, daß sie insgesamt eben dieselbe Art der Bewegung und Ruhe gegen einander behalten, wie vorhin: so behält der ganze Körper gleichfals seine Natur, wie vorhin, ohne die geringste Aenderung seiner wesentlichen Form.**

Beweis.

Dieser wird eben so veranstaltet, wie bey dem vorhergehenden Lehnsatze.

Der

Der 6 Lehnsatz.

Wenn einige Körper, die ein Ganzes ausmachen, genöthiget werden, ihre Bewegung, welche sie gegen eine gewisse Gegend haben, nach einer andern Gegend hinzulenken; jedoch also, daß sie ihre Bewegungen fortsetzen und einander auf eben die Weise, wie vorhin, mittheilen können: so behält das Ganze eben sowol seine Natur, und die wesentliche Form desselben wird nicht im geringsten geändert. 142

Beweis.

Dieser ist für sich klar. Denn man setzet, daß es alles dasjenige behalte, worinnen, nach der gegebenen Erklärung desselben, seine wesentliche Form bestehen soll.

Der 7 Lehnsatz.

So behält auch das Ganze oder der zusammengesetzte Körper seine Natur, es mag derselbe dem Ganzen nach sich bewegen oder ruhen, er mag sich nach dieser oder nach jener Gegend hinbewegen: wenn nur ein ieder Theil seine eigene Bewegung behält, und solche, wie vorhin, den übrigen mittheilet. 143

Beweis.

Beweis.

Dieser erhellet deutlich aus der Erklärung desselben (138).

Anmerkung.

144 Hieraus ist also zu ersehen, auf wie mancherley Art ein einzeler zusammengesetzter Körper seine Weisen ändern könne, so, daß dennoch seine Natur eben dieselbe bleibet. Bisher haben wir uns einen solchen einzelen Körper vorgestellet, welcher aus keinen andern, als dieser Art Körpern, die bloß durch die Bewegung und Ruhe, Geschwindigkeit und Langsamkeit von einander unterschieden werden, das ist, aus den einfachsten Körpern, zusammengesetzet ist. Wenn wir uns nun einen andern vorstellen, welcher aus vielen solchen einzelen Körpern von verschiedener Gattung zusammengesetzet ist: so werden wir befinden, daß solcher noch viele andere Veränderungen der Weisen leiden könne, so daß dennoch seine Natur eben dieselbe bleibet. Denn, da ein ieder Theil desselben aus mehrern andern Körpern zusammengesetzet ist: so kann auch ein ieder Theil, ohne die geringste Aenderung seiner Natur, sich bald langsamer, und bald geschwinder bewegen, und folglich seine Bewegungen den übrigen langsamer oder geschwinder mittheilen (143). Stellen wir uns noch weiter eine dritte Gattung des Ganzen vor, welche aus Körpern dieser andern Gattung zusammen=

sammengesetzet ist: so befinden wir, daß sich seine Weisen noch auf viele andere Arten verändern lassen, ohne die geringste Aenderung seiner wesentlichen Form. Wenn wir nun auf diese Weise in das Unendliche hinaus gehen: so werden wir leicht erkennen, daß die ganze Natur ein einzeles Ding sey, dessen Theile, das ist, alle Körper zusammen, unendliche Abwechslungen der Weisen leiden, ohne die geringste Veränderung des Ganzen. Wenn wir willens gewesen wären, von dem Körper hier ausdrücklich zu handeln: so hätten wir dieses weitläuftiger ausführen und erweisen müssen. Allein, wir haben bereits erwähnet, daß unser Vorhaben auf andere Dinge gehe, und daß wir dieses aus keiner andern Ursache anführen, als weil dasjenige, was wir zu erweisen uns vorgenommen haben, sich leicht daraus herleiten lässet.

Heischesätze.

1. Der menschliche Leib ist aus vielen einzelen Theilen von verschiedener Gattung zusammengesetzet, deren ieder wieder gar sehr zusammengesetzet ist. 145

2. Unter den einzelen Theilen, woraus der menschliche Leib zusammengesetzet ist, sind einige flüssig, einige weich, und auch einige hart. 146

3. Die

147 3. Die einzelen Körper, welche den menschlichen Leib ausmachen, und folglich der menschliche Leib selbst, wird durch die äußerlichen Körper auf vielfältige Weisen verändert.

148 4. Der menschliche Leib bedarf zu seiner Erhaltung vielerley anderer Körper, von welchen er beständig gleichsam aufs neue gezeuget wird.

149 5. Wenn der flüssige Theil des menschlichen Leibes von einem äußerlichen Körper getrieben wird, daß er an einen andern weichen Theil oft anstößet: so verändert er dieses seine Fläche, und präget demselben gleichsam gewisse Spuren des äußerlichen Körpers ein.

150 6. Der menschliche Leib kann die äußerlichen Körper auf vielfältige Art bewegen und ihnen mancherley Lagen geben.

Der 14 Satz.

151 Die menschliche Seele hat ein Geschicke, sich Vieles vorzustellen, und dieses ist um so viel größer, nachdem ihr Leib

Leib viele Veränderungen anzunehmen geschickt ist.

Beweis.

Der menschliche Leib wird von den äußerlichen Körpern auf vielfältige Weisen verändert, und auch veranlasset, die äußerlichen Körper auf mancherley Weisen in Veränderung zu setzen (147, 150). Nun muß aber alles, was in dem menschlichen Leibe vorgehet, zugleich von der Seele vorgestellet werden (124). Die menschliche Seele hat daher ein Geschicke, sich Vieles vorzustellen, und dieses ist um so viel größer, u. s. w. W. z. e. w.

Der 15 Satz.

Der Begriff, welcher die wesentliche Form der menschlichen Seele ausmachet, ist nicht einfach, sondern aus vielen Begriffen zusammengesetzet. 152

Beweis.

Der Begriff, welcher die wesentliche Form der menschlichen Seele ausmachet, ist der Begriff von dem Leibe (126), und dieser ist aus vielen noch sehr zusammengesetzten einzelen Stücken zusammengesetzet (145). Nun ist nothwendig von einem ieden einzelen Stücke, welches den Leib mit ausmachet, in Gott

ein Begriff zu finden (113): daher ist der Begriff von dem menschlichen Leibe aus allen diesen Begriffen der ausmachenden Theile zusammengesetzet (109). W. z. e. w.

Der 16 Satz.

153 Der Begriff von ieder Weise, worein der menschliche Leib von den äusserlichen Körpern versetzet wird, muß die Natur des menschlichen Leibes, und zugleich auch die Natur des äusserlichen Körpers in sich fassen.

Beweis.

Alle Weisen, worein ein Körper versetzet wird, erfolgen aus der Natur des Körpers, welcher dieselben annimmt, und zugleich aus der Natur desjenigen Körpers, welcher sie verursachet (135). Der Begriff von denselben muß also nothwendig die Natur beyderley Körper in sich schliessen (14). Daher fasset der Begriff von ieder Weise, worein der menschliche Leib von einem äusserlichen Körper versetzet wird, die Natur des menschlichen Leibes und des äusserlichen Körpers zugleich in sich. W. z. e. w.

Der 1 Zusatz.

154 Hieraus folget 1), daß die menschliche Seele sich mit der Natur ihres Leibes zugleich

gleich auch die Natur vieler anderer Körper vorstellet.

Der 2 Zusatz.

Es folget 2), daß die Begriffe, welche 155
wir von den äußerlichen Körpern haben, mehr den Zustand unseres Leibes, als die Natur der äußerlichen Körper, anzeigen, welches wir oben in dem Anhange zu dem ersten Theile (83) mit vielen Beyspielen erläutert haben.

Der 17 Satz.

Wenn der menschliche Leib sich in 156
dem Stande einer Weise befindet, welche die Natur eines gewissen äußerlichen Körpers in sich schließet: so muß die menschliche Seele denselben äußerlichen Körper als wirklich daseyend, oder als sich gegenwärtig anschauen; so lange, bis der Leib eine Beschaffenheit bekommt, welche das Daseyn oder die Gegenwart desselben Körpers ausschließet.

Beweis.

Dieser ist klar. Denn so lange der menschliche Leib sich in dem Stande der gedachten Weise befindet: so lange muß die menschliche

Seele diese Beschaffenheit des Leibes anschauen (124), oder sie muß einen Begriff von einer wirklich daseyenden Weise haben, welche die Natur des äußerlichen Körpers in sich fasset (153); das ist, einen Begriff, welcher das Daseyn oder die Gegenwart der Natur des äußerlichen Körpers nicht ausschließet, sondern setzet. Daher muß die Seele den äußerlichen Körper als wirklich daseyend oder als gegenwärtig anschauen, bis sie eine andere Beschaffenheit bekommt, u. s. w. (154). W. z. e. w.

Zusatz.

157 Die Seele kann diejenigen äußerlichen Körper, von welchen der menschliche Leib einmal ist gerühret worden, wenn gleich diese nicht mehr im Wesen oder nicht gegenwärtig sind, in sich wieder also anschauen, als wenn sie gegenwärtig wären.

Beweis.

Indem die äußerlichen Körper die flüssigen Theile des menschlichen Leibes solchergestalt antreiben, daß sie an die weichern Theile oft anstoßen: so verändern sie derselben Flächen (149). Daher geschiehet es, daß sie auf andere Art, als sie vorher gewohnt waren, von denselben zurückprallen (136), und daß sie auch nachgehends, wenn sie nach eigener freyer

freyer Bewegung an diese neuen Flächen anschießen, auf eben die Art zurückprallen, als damals, da sie von den äußerlichen Körpern gegen diese Flächen angetrieben wurden: und also erfolget, daß der menschliche Leib, indem jene diese zurückprallende Bewegung fortsetzen, von ihnen wieder in den vorigen Zustand gebracht wird. Folglich muß die Seele wieder daran gedenken (124): das ist, sie muß den äußerlichen Körper wiederum als gegenwärtig anschauen (156), und zwar so oft, als oft die flüssigen Theile des menschlichen Leibes nach ihrer eigenen freyen Bewegung an dieselben Flächen anschießen. Daher muß die Seele, obgleich die äußerlichen Körper, von welchen der menschliche Leib einmal ist gerühret worden, nicht mehr im Wesen sind, dieselben dennoch so oft als gegenwärtig anschauen, als diese Bewegung in dem Körper wiederholet wird. W. z. e. w.

Anmerkung.

Wir sehen daher, wie es möglich ist, daß wir solche Dinge, welche nicht im Wesen sind, als gegenwärtig in uns anschauen, welches sehr oft geschiehet. Es kann zwar seyn, daß dieses noch aus andern Ursachen erfolget: wir begnügen uns aber, eine angegeben zu haben, aus welcher sich die Sache eben so gut erklären lässet, als wenn wir die wahre Ursache selbst angezeiget hätten. Inzwischen denken wir doch nicht, daß 158

wir der wahren Ursache weit verfehlet haben; denn alle die Sätze, welche wir uns zuzugeben geheischet haben, werden kaum etwas in sich halten, was nicht durch die Erfahrung bestätiget würde; an dieser aber dörfen wir nicht mehr zweifeln, nachdem wir erwiesen haben, daß der menschliche Leib, so wie wir denselben empfinden, wirklich vorhanden sey (127). Ferner erkennen wir auch aus dem Vorhergehenden (157, 155), was für ein Unterschied ist zwischen dem Begriffe Peters, zum Beyspiel, welcher das Wesen der Seele Peters selbst ausmachet, und zwischen dem Begriffe von Peter, welcher in einem andern Menschen, als in Paul, zu finden ist. Denn jener bildet das Wesen von dem Körper Peters unmittelbar ab, und fasset das Daseyn nicht länger in sich, als so lange Peter wirklich vorhanden ist: dieser hingegen stellet mehr den Zustand von dem Leibe Pauls, als die Natur Peters vor; so lange also dieser Zustand von Pauls Leibe währet, so lange muß die Seele Pauls, wenn gleich Peter nicht mehr im Wesen ist, denselben dennoch als sich gegenwärtig anschauen. Weiter wollen wir, um die gewöhnlichen Wörter beyzubehalten, diejenigen Beschaffenheiten des menschlichen Leibes, deren Begriffe die äußerlichen Körper vorstellen, als wenn sie uns wirklich gegenwärtig wären, Bilder der Dinge nennen, ob sie gleich keine Figuren von den Dingen in sich fassen: und wenn die Seele die Körper auf diese

Art

Art anschauet; so wollen wir sagen, daß sie sich solche einbilde. Damit wir auch hier anfangen zu erklären, was der Irrthum ist: so beliebe man zu merken, daß die Einbildungen der Seele für sich betrachtet, nicht das mindeste vom Irrthume in sich halten, oder daß die Seele deßwegen, weil wir uns etwas einbilden, nicht irre: sondern bloß, so ferne man dieselbe also betrachtet, wie sie des Begriffes ermangelt, welcher das Daseyn derer Dinge, die sie sich als gegenwärtig einbildet, ausschließen würde. Denn wenn die Seele in dem Zustande, da sie sich nicht wirklich vorhandene Dinge als sich gegenwärtig einbildet, zugleich wüßte, daß diese Dinge in der That nicht wirklich wären: so würde sie ja wahrhaftig dieses Vermögen sich etwas einzubilden den Kräften ihrer Natur, und keinem Fehler derselben zuschreiben; zumal, wenn diese Einbildungskraft bloß von ihrer Natur herrührete, das ist, wenn dieses Vermögen sich etwas einzubilden ein freyes Vermögen wäre (8).

Der 18 Satz.

Wenn der menschliche Leib einmal von zweenen oder mehrern Körpern zugleich ist gerühret worden, und die Seele bildet sich nachgehends einen von denselben ein: so müssen ihr auch gleich die andern dabey wieder einfallen. 159

Beweis.

Nämlich die Seele bildet sich einen Körper deßwegen ein, weil der menschliche Leib von den Spuren des äußerlichen Körpers in eben den Zustand und in eben die Lage gesetzet wird, als solches geschehen ist, da einige seiner Theile von dem äußerlichen Körper selbst angestoßen wurden (157). Nun befand sich damals (wie man annimmt) der Leib in solchem Zustande, daß die Seele zweene Körper auf einmal anschauete: daher muß sie auch itzo sich ihrer zweene zugleich einbilden, und wenn die Seele sich einen von denselben einbildet; so muß ihr der andere dabey gleich wieder einfallen. W. z. e. w.

Anmerkung.

160 Hieraus ist deutlich zu erkennen, was das Gedächtniß ist. Es ist nämlich nichts anderes, als eine gewisse Verknüpfung derjenigen Begriffe, welche die Natur solcher Dinge in sich fassen, die sich außer dem menschlichen Leibe befinden: welche Verknüpfung in der Seele in eben der Ordnung und Verbindung geschiehet, als die Beschaffenheiten in dem menschlichen Leibe sich eräugen. Wir sagen erstlich, es sey eine Verknüpfung nur bloß von solchen Begriffen, welche die Natur derer Dinge, die sich außer dem menschlichen Leibe befinden, in sich fassen; nicht aber von solchen Begriffen, wel-

che die Natur derselben Dinge erklären: denn es sind in der That nur Begriffe von den Beschaffenheiten des menschlichen Leibes, welche die Natur sowol desselben, als der äußerlichen Körper, in sich fassen (153). Wir sagen zum andern, diese Verknüpfung geschehe nach eben der Ordnung und Verbindung, als die Beschaffenheiten in dem menschlichen Leibe sich eräugen: damit wir dieselbe von derjenigen Verknüpfung der Begriffe unterscheiden, welche nach der Ordnung des Verstandes geschiehet, und nach welcher die Seele sich die Dinge aus ihren ersten Ursachen vorstellet; denn diese ist in allen Menschen einerley. Weiter lässet sich hieraus deutlich einsehen, warum die Seele von dem Gedanken eines Dinges gleich auf den Gedanken eines andern Dinges fället, welches mit dem vorhergehenden gar keine Aehnlichkeit hat. Daß zum Beyspiel ein Deutscher von dem Gedanken des Wortes Apfel, gleich auf den Gedanken der Frucht fället, welche doch mit jenem vernehmlichen Schalle nicht die geringste Aehnlichkeit, noch sonst etwas anderes gemein hat, als daß der Leib desselben Menschen von diesen beyden Dingen oft ist gerühret worden: das ist, daß der Mensch das Wort Apfel öfters gehöret hat, indem er zugleich die Frucht selbst sahe. Und so wird ein ieder von einem Gedanken auf den andern fallen, nachdem die Bilder der Dinge durch eines ieden Gewohnheit in dem Leibe desselben sind geordnet worden. Denn, wenn der

Soldat zum Beyspiele, den Hufschlag eines Pferdes in dem Sande erblicket: so wird er gleich von dem Gedanken des Pferdes auf den Gedanken des Reuters, und von diesem auf den Gedanken des Krieges fallen, u. s. w. der Bauer hingegen wird von dem Gedanken des Pferdes auf den Gedanken des Pfluges, Ackers, u. s. w. gerathen: und so wird ein ieder von dem einen Gedanken auf diesen oder einen andern Gedanken fallen, nachdem er gewohnt ist, die Bilder der Dinge auf diese oder auf andere Weise zusammen zu hängen und unter einander zu verknüpfen.

Der 19 Satz.

161 **Die menschliche Seele erkennet ihren Leib nicht anders, und weis nicht, daß derselbe da ist, als nur aus den Begriffen von denen Beschaffenheiten, welche der Leib an sich hat.**

Beweis.

Die menschliche Seele ist der Begriff oder die Erkenntniß ihres Leibes selbst (126), welche so ferne in Gott zu finden ist, als derselbe in dem Stande des Begriffs von einem andern einzelen Dinge betrachtet wird (115). Oder, weil der menschliche Leib vielerley Körper bedarf, von welchen er beständig gleichsam aufs neue gezeuget wird (148); die Ordnung aber und Verknüpfung der Begriffe mit

mit der Ordnung und Verknüpfung der Ursachen einerley ist (109): so wird dieser Begriff in Gott zu finden seyn, so ferne man ihn in dem Stande der Begriffe von vielen einzelen Dingen betrachtet. Gott hat also einen Begriff von dem menschlichen Leibe, oder erkennet den menschlichen Leib, so ferne er in dem Zustande vieler anderer Begriffe ist, und nicht, so ferne er das Wesen der menschlichen Seele ausmachet: das ist, die menschliche Seele kennet ihren Leib so ferne nicht (122). Nun sind aber die Begriffe von den Beschaffenheiten des Leibes in Gott anzutreffen, so ferne er das Wesen der menschlichen Seele ausmachet, oder, die menschliche Seele stellet sich diese Beschaffenheiten vor (124); folglich stellet sie sich ihren Leib selbst vor (153), und zwar als wirklich daseyend (156): daher stellet sich die menschliche Seele ihren Leib auch nur in so ferne vor. W. z. e. w.

Der 20 Satz.

Von der menschlichen Seele ist auch ein Begriff in Gott zu finden, oder eine Erkenntniß, welche in Gott auf eben die Weise erfolget, und sich auf Gott auf eben die Art beziehet, als der Begriff oder die Erkenntniß von dem menschlichen Leibe. 162

Beweis.

Das Denken ist eine Eigenschaft Gottes (100), und also muß nothwendig sowol davon als von allen Beschaffenheiten desselben (103), folglich auch von der menschlichen Seele, ein Begriff in Gott anzutreffen seyn (121). Ferner, so folget nicht, daß dieser Begriff oder diese Erkenntniß von der Seele in Gott zu finden sey, so ferne derselbe unendlich ist: sondern so ferne er den Begriff eines andern einzelen Dinges in sich hat (115). Nun ist aber die Ordnung und Verknüpfung der Dinge mit der Ordnung und Verknüpfung der Ursachen einerley (109): daher erfolget dieser Begriff oder diese Erkenntniß von der Seele in Gott und beziehet sich auf Gott, auf eben die Weise, als der Begriff oder die Erkenntniß von dem Leibe. W. z. e. w.

Der 21 Satz.

163 Dieser Begriff der Seele von sich selbst, ist mit der Seele auf eben die Art vereiniget, als die Seele mit dem Leibe vereiniget ist.

Beweis.

Daß die Seele mit dem Leibe vereiniget sey, haben wir oben daher erwiesen, weil der Leib der Gegenstand der Seele ist (124, 126).

Aus

Aus gleichem Grunde muß also auch der Begriff der Seele von sich, mit seinem Gegenstande, das ist, der Seele, auf eben die Art vereiniget seyn, als die Seele selbst mit dem Leibe vereiniget ist. W. z. e. w.

Anmerkung.

Diesen Satz wird man noch viel deutlicher 164
aus demjenigen einsehen, was oben (111) ist gesaget worden. Denn daselbst haben wir gezeiget, daß der Begriff von dem Leibe und der Leib, das ist, die Seele und der Leib (126), eines und dasselbe einzele Ding sey, welches man sich bald unter der Eigenschaft des Denkens, bald unter der Eigenschaft der Ausdehnung gedenket. Daher ist der Begriff von der Seele und die Seele selbst, eines und dasselbe Ding, welches man sich unter einerley und derselben Eigenschaft gedenket, nämlich unter der Eigenschaft des Denkens. Wir wollen damit sagen, es folge aus eben derselben Kraft zu denken, daß der Begriff der Seele von sich und die Seele selbst, nach gleicher Nothwendigkeit in Gott zu finden seyn müssen. Denn in der That ist der Begriff der Seele von sich, das ist der Begriff von dem Begriffe, nichts anderes, als die wesentliche Form des Begriffes, so ferne dieser als eine Weise zu denken, ohne Beziehung auf seinen Gegenstand, betrachtet wird. Nämlich, indem iemand etwas weis: so weis er auch dabey, daß er es weis, und er weis zugleich, er wisse,

wisse, daß er es weis, und so unendlich fort. Doch, hievon werden wir in dem Folgenden ein Mehreres sagen.

Der 22 Satz.

165 **Die menschliche Seele stellet sich nicht nur die Beschaffenheiten ihres Leibes vor, sondern auch die Begriffe von diesen Beschaffenheiten.**

Beweis.

Die Begriffe von den Beschaffenheiten der Begriffe, erfolgen in Gott auf eben die Weise und beziehen sich auf Gott auf eben die Art, als die Begriffe von den Beschaffenheiten selbst: welches man eben so beweiset, wie den vorigen Satz (162). Nun sind aber die Begriffe von den Beschaffenheiten des Leibes in der menschlichen Seele zu finden (124): das ist in Gott, so ferne er das Wesen der menschlichen Seele ausmachet (122). Die Begriffe von diesen Begriffen müssen also in Gott anzutreffen seyn, so ferne er eine Erkenntniß oder einen Begriff von der menschlichen Seele hat: das ist, sie sind in der menschlichen Seele anzutreffen (163), und diese stellet sich daher nicht nur die Beschaffenheiten ihres Leibes vor, sondern auch die Begriffe von denselben.

Der

Der 23 Satz.

Die Seele erkennet sich selbst nicht 166
anders, als so ferne sie sich die Beschaffenheiten ihres Leibes vorstellet.

Beweis.

Der Begriff, oder die Erkenntniß von der Seele, erfolget in Gott auf eben die Weise, und beziehet sich auf Gott auf eben die Art, als der Begriff oder die Erkenntniß von dem Leibe (162). Weil aber die menschliche Seele ihren Leib nicht erkennet; das ist, weil die Erkenntniß von dem menschlichen Leibe sich nicht auf Gott beziehet, so ferne er das Wesen der menschlichen Seele ausmachet (161, 122): so wird auch der Begriff von der Seele sich eben so wenig auf Gott beziehen, so ferne er das Wesen der menschlichen Seele ausmachet; und daher erkennet die Seele sich selbst in so ferne nicht (122). Ferner, so fassen die Begriffe von denen Beschaffenheiten, welche der Leib an sich hat, die Natur des menschlichen Leibes in sich (153), das ist, sie kommen mit der Natur der Seele überein (126): also muß nothwendig die Erkenntniß von diesen Begriffen die Erkenntniß der Seele auch mit in sich fassen. Nun ist aber die Erkenntniß von diesen Begriffen in der menschlichen Seele zu finden (165): daher erkennet

sich

sich die menschliche Seele auch nur in so ferne. W. z. e. w.

Der 24 Satz.

167 **Die menschliche Seele fasset keine vollständige Erkenntniß von denen Theilen in sich, aus welchen der menschliche Leib zusammengesetzet ist.**

Beweis.

Die Theile, aus welchen der menschliche Leib zusammengesetzet ist, gehören nicht weiter zu dem Wesen desselben, als so ferne sie ihre Bewegungen einander auf gewisse Weise mittheilen (138): und nicht, so ferne man sie als einzele Dinge, ohne Beziehung auf den menschlichen Leib, betrachten kann. Denn die Theile des menschlichen Leibes sind wieder gar sehr zusammengesetzet (145), und die Theile derselben können, mit völliger Beybehaltung ihrer Natur und wesentlichen Form, von dem menschlichen Leibe abgesondert werden (140), und ihre Bewegungen andern Körpern auf andere Weise mittheilen (136). Es muß also von iedem Theile ein Begriff oder eine Erkenntniß in Gott zu finden seyn (103), und zwar, so ferne derselbe in dem Stande des Begriffs von einem andern einzelen Dinge betrachtet wird (115), welches einzele Ding nach der Ordnung der Natur eher

eher ist, als der Theil (109). Dieses gilt nun auch eben sowol von einem ieden Theile des einzelen Dinges, welches nebst andern den menschlichen Leib ausmachet: und also ist die Erkenntniß von iedem Theile, woraus der menschliche Leib zusammengesetzet ist, in Gott anzutreffen, so ferne er sich in dem Stande vieler Begriffe befindet: und nicht, so ferne er nur bloß einen Begriff von dem menschlichen Leibe hat; das ist, denjenigen Begriff, welcher die Natur der menschlichen Seele ausmachet (126). Daher fasset die menschliche Seele keine vollständige Erkenntniß von denen Theilen in sich, aus welchen der menschliche Leib zusammengesetzet ist (122). W. z. e. w.

Der 25 Satz.

Der Begriff von einer Beschaffenheit des menschlichen Leibes, es sey welche es wolle, fasset keine vollständige Erkenntniß des äußerlichen Körpers in sich. 168

Beweis.

Wir haben vorhin erwiesen, daß der Begriff von einer Beschaffenheit des menschlichen Leibes in so ferne die Natur des äußerlichen Körpers in sich fasse, so ferne dieser äußerliche Körper den menschlichen Leib auf gewisse Weise

bestimmet (153). So ferne aber der äußerliche Körper ein einzeles Ding für sich ist, welches sich nicht auf den menschlichen Leib beziehet: so ist der Begriff oder die Erkenntniß von demselben in Gott zu finden, so ferne er in dem Stande des Begriffs von einem andern Dinge betrachtet wird (115), welches der Natur nach eher ist, als der äußerliche Körper (109). Daher befindet sich die vollständige Erkenntniß des äußerlichen Körpers so ferne nicht in Gott, als derselbe den Begriff von einer Beschaffenheit des menschlichen Leibes hat: oder, der Begriff von einer Beschaffenheit des menschlichen Leibes fasset die vollständige Erkenntniß des äußerlichen Körpers nicht in sich. W. z. e. w.

Der 26 Satz.

169 **Die menschliche Seele stellet sich keinen äußerlichen Körper, als wirklich daseyend, anders vor, als mittelst der Begriffe von den Beschaffenheiten ihres Leibes.**

Beweis.

Wenn der menschliche Leib von keinem äußerlichen Körper auf einige Weise gerühret wird: so hat auch der Begriff von dem menschlichen Leibe, das ist, die menschliche Seele,

Seele, nicht den mindesten Begriff von dem Daseyn desselben Körpers, oder sie stellet sich das Daseyn desselben Körpers auf keine Weise vor (109, 126). So ferne aber der menschliche Leib von einem äußerlichen Körper auf einige Weise gerühret wird: so ferne stellet sich auch die Seele den äußerlichen Körper vor (153, 154, 155). W. z. e. w.

Zusatz.

So ferne die menschliche Seele sich einen äußerlichen Körper einbildet: so ferne hat sie keine vollständige Erkenntniß von demselben. 170

Beweis.

Wenn die menschliche Seele die äußerlichen Körper durch die Begriffe von den Beschaffenheiten ihres Leibes anschauet: so sagen wir, daß sie sich alsdann solche einbilde (158); und es kann auch nicht geschehen, daß die Seele die äußerlichen Körper sich auf andere Weise, als wirklich daseyend, einbildet (169). Daher hat die menschliche Seele, so ferne sie sich die äußerlichen Körper einbildet, keine vollständige Erkenntniß von denselben. W. z. e. w.

Der 27 Satz.

171 Der Begriff von einer Beschaffenheit des menschlichen Leibes, es sey welche es wolle, fasset keine vollständige Erkenntniß von dem menschlichen Leibe in sich.

Beweis.

Ein ieder Begriff von einiger Beschaffenheit des menschlichen Leibes fasset die Natur des menschlichen Leibes in so ferne in sich, als der menschliche Leib selbst in dem Zustande einer gewissen Weise betrachtet wird (153). So ferne aber der menschliche Leib ein einzeles Ding für sich ist, welches vielerley andere Weisen haben kann: so fasset der Begriff desselben u. s. w. Man sehe zugleich den Beweis des vorigen Satzes nach (168).

Der 28 Satz.

172 Die Begriffe von den Beschaffenheiten des menschlichen Leibes, in so ferne sie sich nur bloß auf die menschliche Seele beziehen, sind nicht klar noch deutlich, sondern verwirrt.

Beweis.

Die Begriffe von den Beschaffenheiten des menschlichen Leibes fassen die Natur sowol

der äußerlichen Körper, als des menschlichen Leibes selbst, in sich (153). Sie müssen auch nicht nur die Natur des menschlichen Leibes überhaupt, sondern auch die Natur seiner Theile in sich fassen: denn die Beschaffenheiten des menschlichen Leibes sind die Weisen, nach welchen die Theile desselben, und folglich der ganze Leib, verändert wird (147). Nun ist aber die vollständige Erkenntniß der äußerlichen Körper, sowol als derer Theile, aus welchen der menschliche Leib zusammengesetzet ist, nicht in Gott zu finden, so ferne derselbe in dem Stande der menschlichen Seele, sondern so ferne er in dem Stande anderer Begriffe betrachtet wird (167, 168). Daher sind diese Begriffe von den Beschaffenheiten des Leibes, so ferne sie sich bloß auf die menschliche Seele beziehen, anzusehen wie die Schlußsätze ohne die Vördersätze: das ist (welches für sich klar ist), es sind verwirrte Begriffe. W. z. e. w.

Anmerkung.

Auf eben diese Art wird von dem Begriffe, welcher die Natur der menschlichen Seele ausmachet, erwiesen, daß derselbe, für sich allein betrachtet, nicht klar noch deutlich sey: und so auch von andern, nämlich dem Begriffe von der menschlichen Seele, und den Begriffen von den Begriffen der Beschaffenheiten des menschlichen Leibes, so ferne diese sich auf die Seele 173

allein beziehen; wie ein ieder leicht für sich sehen kann.

Der 29 Satz.

174 **Der Begriff von dem Begriffe einer Beschaffenheit des menschlichen Leibes, es sey welche es wolle, fasset keine vollständige Erkenntniß der menschlichen Seele in sich.**

Beweis.

Der Begriff von einer Beschaffenheit des menschlichen Leibes fasset keine vollständige Erkenntniß des Leibes in sich (171), oder, er bildet die Natur desselben nicht vollständig ab: das ist, er kommt mit der Natur der Seele nicht völlig überein (126). Daher bildet auch der Begriff von diesem Begriffe die Natur der menschlichen Seele nicht vollständig ab (16), oder fasset keine vollständige Erkenntniß derselben in sich. W. z. e. w.

Zusatz.

175 Hieraus folget, daß die menschliche Seele, wenn sie sich die Dinge nach dem gemeinen Laufe der Natur vorstellet, weder von sich selbst, noch von ihrem Leibe, noch von den äußerlichen Körpern, eine vollständige, sondern nur eine verwirrte und verstümmelte

stümmelte Erkenntniß habe. Denn die Seele erkennet sich selbst nicht anders, als so ferne sie sich die Beschaffenheiten ihres Leibes vorstellet (166). Ihren Leib aber stellet sie sich nicht anders vor, als durch die Begriffe von den Beschaffenheiten desselben (161), und mittelst dieser stellet sie sich auch nur die äußerlichen Körper vor (169). So ferne sie also diese Begriffe hat: so besitzet sie weder von sich selbst (174), noch von ihrem Leibe (171), noch von den äußerlichen Körpern (168), eine vollständige Erkenntniß; sondern nur bloß eine verstümmelte und verwirrte (172, 173). W. z. e. w.

Anmerkung.

Wir sagen ausdrücklich, die Seele habe we- 176
der von sich selbst, noch von ihrem Leibe, noch von den äußerlichen Körpern, eine vollständige, sondern nur eine verwirrte Erkenntniß; wenn sie sich die Dinge nach dem gemeinen Laufe der Natur vorstellet: das ist, wenn sie von außen, nämlich durch die ungefähr ihr vorkommenden Dinge angetrieben wird, dieses oder jenes anzuschauen; nicht aber, wenn sie von innen, dadurch nämlich, daß sie sich viele Dinge zugleich vorstellet, angetrieben wird, die Uebereinkunft, den Unterschied und die Widerwärtigkeit dersel-

ben einzusehen. Denn, wenn sie auf diese oder eine andere Weise von innen bestimmet wird: so erkennet sie alsdann die Dinge klar und deutlich, wie wir weiter unten zeigen werden.

Der 30 Satz.

177 Wir können von der Dauer unseres Leibes keine andere, als nur eine sehr unvollständige Erkenntniß haben.

Beweis.

Die Dauer unseres Leibes beruhet nicht auf dem Wesen desselben (95), auch nicht auf der uneingeschränkten Natur Gottes (57): sondern es wird derselbe zum Daseyn und Wirken von solchen Ursachen bestimmet, welche wieder von andern zum Daseyn und Wirken auf gewisse und begrenzte Weise bestimmet sind; diese wieder von andern, und so unendlich fort (67). Die Dauer unseres Leibes beruhet also auf dem allgemeinen Laufe der Natur und auf der Einrichtung der Dinge. Davon aber, wie die Dinge eingerichtet sind, befindet sich eine vollständige Erkenntniß in Gott, so ferne die Begriffe von allen denselben Dingen in ihm anzutreffen sind, und nicht, so ferne er nur bloß einen Begriff von dem menschlichen Leibe hat (116). Daher ist in Gott, so ferne er bloß die Natur der menschlichen Seele ausmachet, von der Dauer unseres

seres Leibes eine sehr unvollständige Erkenntniß befindlich: das ist, diese Erkenntniß ist in unserer Seele sehr unvollständig (122). W. z. e. w.

Der 31 Satz.

Wir können von der Dauer der einzelen Dinge, welche sich außer uns befinden, keine andere, als nur eine sehr unvollständige Erkenntniß haben. 178

Beweis.

Ein iedes einzeles Ding muß, eben so wie der menschliche Leib, von einem andern einzelen Dinge zum Daseyn und Wirken auf gewisse und begrenzte Weise bestimmet werden: dieses wiederum von einem andern, und so unendlich fort (67). Da wir nun in dem vorhergehenden Satze (177) aus dieser allgemeinen Eigenschaft der einzelen Dinge erwiesen haben, daß wir von der Dauer unseres Leibes keine andere, als nur eine sehr unvollständige Erkenntniß besitzen: so wird man von der Dauer der einzelen Dinge eben diesen Schluß machen müssen; nämlich, daß wir keine andere, als nur eine sehr unvollständige Erkenntniß davon haben. W. z. e. w.

Zusatz.

179 Hieraus folget, daß alle einzelen Dinge zufällig und verweslich sind. Denn wir können von ihrer Dauer keine vollständige Erkenntniß haben (178): und dieses ist es eben, was wir unter der Zufälligkeit der Dinge und der Möglichkeit ihrer Verwesung verstehen müssen (78). Denn außer diesem ist nichts Zufälliges in der Natur zu finden (69).

Der 32 Satz.

180 **Alle Begriffe, so ferne sie sich auf Gott beziehen, sind wahr.**

Beweis.

Alle Begriffe, welche in Gott sind, kommen mit den begriffenen Sachen völlig überein (110), daher sind sie auch insgesamt wahr (16). W. z. e. w.

Der 33 Satz.

181 **Es ist nichts Wirkliches in den Begriffen anzutreffen, um welches willen man dieselben falsch nennet.**

Beweis.

Will man es leugnen: so fasse man sich, wenn es geschehen kann, eine wirkliche Weise

zu

zu denken in den Sinn, welche die wesentliche Form eines Irrthums oder einer Falschheit ausmachen soll. Diese Weise zu denken wird nicht in Gott zu finden seyn (180); außer Gott aber kann sie auch weder seyn noch gedacht werden (41): daher kann nichts Wirkliches in den Begriffen zu finden seyn, um welches willen man dieselben falsch nennet. W. z. e. w.

Der 34 Satz.

Alle Begriffe, welche völlig, oder vollständig und vollkommen in uns befindlich sind, die sind wahr. 182

Beweis.

Wenn wir sagen, es sey in uns ein vollständiger und vollkommener Begriff befindlich: so heißet dieses nichts anderes, als daß in Gott, so ferne er das Wesen unserer Seele ausmachet, ein vollständiger und vollkommener Begriff angetroffen werde (122). Und folglich sagen wir damit nichts anderes, als daß dergleichen Begriff wahr sey (180). W. z. e. w.

Der 35 Satz.

Die Falschheit bestehet in einem Mangel der Erkenntniß, welchen die 183

unvollständigen, oder verstümmelten und verwirrten Begriffe in sich fassen.

Beweis.

Es ist nichts Wirkliches in den Begriffen anzutreffen, welches die wesentliche Form der Falschheit ausmachte (181). Nun kann aber die Falschheit nicht in einem gänzlichen Mangel bestehen (denn man saget von den Seelen, und nicht von den Körpern, daß sie irren oder sich betriegen): auch nicht in einer gänzlichen Unwissenheit; denn unwissend seyn und irren sind von einander unterschieden. Daher bestehet dieselbe in einem Mangel der Erkenntniß, welchen die unvollständigen und verwirrten Begriffe in sich fassen. W. z. e. w.

Anmerkung.

184 Wir haben schon vorhin (158) erkläret, wie es möglich sey, daß der Irrthum in einem Mangel der Erkenntniß bestehe: dennoch und zu mehrerer Erläuterung dieser Sache, wollen wir ein Beyspiel davon geben, und zwar folgendes. Die Menschen irren, indem sie glauben, sie seyen in ihren Handlungen frey: und dieser Wahn bestehet nur allein darinnen, daß sie sich ihrer Handlungen bewußt sind, und dabey die Ursachen nicht wissen, wodurch sie bestimmet werden. Dieses ist also der Begriff von ihrer Freyheit, daß sie keine Ursache ihrer Handlungen erkennen. Denn daß sie sagen, die Handlungen der Menschen

schen beruheten auf dem Willen: das sind Worte, wovon sie keinen Begriff haben. Denn was der Wille sey und wie derselbe den Leib bewege, das kann keiner von ihnen sagen: und diejenigen, welche etwas anderes vorgeben und für die Seele einen Sitz und Wohnplatz erdichten, verursachen andern entweder ein Lachen oder einen Ekel. So auch, wenn wir die Sonne ansehen: so bilden wir uns ein, daß sie ungefähr zweyhundert Fuß von uns abstehe. Dieser Irrthum aber bestehet nicht bloß in der gedachten Einbildung: sondern darinnen, daß wir, indem wir sie uns solchergestalt einbilden, ihre wahre Entfernung und die Ursache dieser Einbildung nicht wissen. Denn, wenn wir auch nach der Zeit erkennen, daß dieselbe über 600 Durchmesser der Erde von uns abstehet: so werden wir sie uns nichts desto weniger noch immer als nahe einbilden. Nämlich wir bilden uns die Sonne nicht deßwegen so nahe ein, weil uns ihre wahre Entfernung unbekannt ist: sondern deßwegen, weil die Beschaffenheit unseres Leibes das Wesen der Sonne nur so ferne in sich fasset, als der Leib von derselben verändert wird.

Der 36 Satz.

Die unvollständigen und verwirrten Begriffe erfolgen nach eben der Nothwendigkeit, als die vollständigen, oder klaren und deutlichen Begriffe. 185

Beweis.

Beweis.

Alle Begriffe sind in Gott (41): und so ferne sie sich auf Gott beziehen; so sind sie wahr (180) und vollständig (110). Es giebt also keine unvollständigen und verwirrten, dann nur so ferne, als sie sich auf eine gewisse einzele Seele beziehen (167, 172). Daher erfolgen alle Begriffe, sowol die vollständigen als die unvollständigen, nach gleicher Nothwendigkeit (108). W. z. e. w.

Der 37 Satz.

186 **Dasjenige, was allen gemein ist (132), und sowol in den Theilen als in dem Ganzen angetroffen wird, das machet kein Wesen von einem einzelen Dinge aus.**

Beweis.

Will man es leugnen: so stelle man sich vor, wenn es geschehen kann, daß solches das Wesen eines gewissen einzelen Dinges ausmache, nämlich das Wesen von B. Es wird also ohne B weder seyn noch gedacht werden können (86). Dieses ist aber wider die angenommene Bedingung: daher gehöret dasselbe nicht zu dem Wesen von B, und machet auch das Wesen keines andern einzelen Dinges aus. W. z. e. w.

Der

Der 38 Satz.

Solche Dinge, welche allen gemein sind, und sowol in den Theilen als in dem Ganzen angetroffen werden, lassen sich nicht anders als vollständig gedenken. 187

Beweis.

Wir wollen setzen, A sey etwas, welches allen Körpern gemein ist, und sich sowol in den Theilen eines ieden Körpers, als in dem Ganzen, befindet. Nun sagen wir, A lasse sich nicht anders, als vollständig, gedenken. Denn der Begriff desselben wird nothwendig in Gott vollständig zu finden seyn, nicht nur, so ferne er den Begriff von dem menschlichen Leibe, sondern auch, so ferne er die Begriffe von den Beschaffenheiten desselben in sich hat (110), welche die Natur sowol des menschlichen Leibes, als auch der äußerlichen Körper, zumtheile in sich fassen (153, 168, 171). Das ist, dieser Begriff wird nothwendig in Gott vollständig seyn, so ferne derselbe die menschliche Seele ausmachet, oder so ferne er Begriffe hat, welche in der menschlichen Seele enthalten sind (124, 126). Daher gedenket die Seele das A nothwendiger Weise vollständig (122), und zwar sowol, in so ferne sie sich selbst, als so ferne sie sich ihren Leib oder einen andern äußerlichen Körper, vorstellet;

let: und A lässet sich auch auf keine andere Art gedenken. W. z. e. w.

Zusatz.

188 Hieraus folget, daß es einige Begriffe oder Gedankenbilder giebt, welche allen Menschen gemein sind. Denn alle Körper kommen in einigen Stücken mit einander überein (132), und diese müssen von allen vollständig, das ist, klar und deutlich, gedacht werden (187).

Der 39 Satz.

189 **Dasjenige, was dem menschlichen Leibe mit einigen äußerlichen Körpern, von welchen der menschliche Leib öfters verändert wird; und was diesen sowol nach iedem Theile derselben, als nach dem Ganzen, gemein und eigen ist: davon muß auch in der Seele der Begriff vollständig zu finden seyn.**

Beweis.

Wir wollen annehmen, A sey dasjenige, was dem menschlichen Leibe mit einigen äußerlichen Körpern gemein und eigen ist, welches sowol in dem menschlichen Leibe, als in eben denselben äußerlichen Körpern, und endlich

endlich sowol in iedem Theile des äußerlichen Körpers, als in dem Ganzen, anzutreffen ist. Es wird also von A ein vollständiger Begriff in Gott befindlich seyn, sowol, in so ferne er einen Begriff von dem menschlichen Leibe, als so ferne er einen Begriff von den vorhin angenommenen äußerlichen Körpern in sich hat (110). Nun setze man, daß der menschliche Leib von dem äußerlichen Körper durch dasjenige gerühret werde, was er mit demselben gemein hat, das ist durch A: so wird der Begriff von dieser Beschaffenheit die Eigenschaft A in sich fassen (153). Der Begriff dieser Beschaffenheit, so ferne er die Eigenschaft A in sich fasset, wird also in Gott vollständig zu finden seyn, so ferne er in dem Stande des Begriffes von dem menschlichen Leibe ist (110): das ist, so ferne er die Natur der menschlichen Seele ausmachet (126). Daher ist dieser Begriff auch in der menschlichen Seele vollständig zu finden (122). W. z. e. w.

Zusatz.

Hieraus folget, daß die Seele um so 190
viel geschickter sey, sich Vieles vollständig vorzustellen, ie mehr ihr Leib mit andern Körpern gemein hat.

Der 40 Satz.

191 **Alle Begriffe, die in der Seele aus solchen Begriffen folgen, welche sich in derselben vollständig befinden, sind ebenfals vollständig.**

Beweis.

Dieser ist klar. Denn, wenn wir sagen, daß in der menschlichen Seele ein Begriff aus solchen Begriffen folge, welche sich in derselben vollständig befinden: so heißet dieses nichts anderes, als daß in dem göttlichen Verstande ein Begriff zu finden sey, welcher Gott zur Ursache hat, nicht so ferne derselbe unendlich ist, auch nicht so ferne er in dem Stande der Begriffe vieler einzelen Dinge betrachtet wird; sondern so ferne er bloß das Wesen der menschlichen Seele ausmachet (122).

Die 1 Anmerkung.

192 Hiemit haben wir also die Ursache derjenigen Begriffe erkläret, welche man gemeine Begriffe (communes) nennet, und welche den Grund unserer Vernunftschlüsse abgeben. Es giebt aber noch andere Ursachen von einigen Grundsätzen oder Begriffen, welche nach unserer bisherigen Lehrart zu erklären, dienlich wäre: denn daraus würde man erkennen, welche Begriffe vor andern die nützlichsten, und welche im Gegentheile fast von gar keinem Nutzen wären.

Ferner

Ferner würde man daraus sehen, welches gemeine Begriffe, und welche nur denen, die nicht mit Vorurtheilen eingenommen sind, klar und deutlich wären: imgleichen, welche auf schlechten Gründen beruheten. Weiter würde sich zeigen, woher diejenigen Begriffe, welche man nachgesetzte Begriffe (secundae) nennet, und folglich die Grundsätze, welche auf denselben beruhen, ihren Ursprung haben: und noch anderes mehr, welches wir ehedem durch Nachsinnen herausgebracht haben. Allein, sowol weil wir dieses für eine andere Abhandlung gewidmet haben, als auch deßwegen, damit wir durch allzuweitläuftige Erörterung dieser Sache unsern Lesern keinen Ekel erwecken: so haben wir beschlossen, solches hier zu übergehen. Damit wir aber doch nichts vorbeylassen, was hiebey zu wissen nöthig ist: so wollen wir kürzlich die Ursachen anzeigen, woraus die Begriffe, denen man den Namen der übersteigenden (transcendentales) beygeleget hat, entstanden sind; als Ding, Sache, etwas. Diese bedeutenden Wörter sind daher entsprungen, weil der menschliche Leib, als ein eingeschränktes Ding, nur eine gewisse Anzahl Bilder [was ein Bild sey, ist oben (158) erkläret worden] auf einmal deutlich in sich auszudrücken geschickt ist: und wenn diese Anzahl überschritten wird; so fangen die Bilder an sich zu verwirren. Wird aber diese Anzahl von Bildern, deren der Leib fähig ist, wenn er solche in sich auf einmal deutlich aus-

drücken soll, sehr weit überschritten: so verwirren sie sich alle gänzlich unter einander. Dieses vorausgesetzt, so ist aus dem obigen (157, 159) klar, daß die menschliche Seele so viel Körper sich auf einmal deutlich einbilden könne, als in ihrem Leibe Bilder zugleich können ausgedrücket werden. Wenn aber die Bilder in dem Leibe sich verwirren: so bildet die Seele sich auch alle Körper verwirrt ohne alle Unterscheidung ein, und begreifet dieselben gleichsam unter einer Eigenschaft, nämlich unter der Eigenschaft des Dinges, der Sache, u. s. w. Es lässet sich solches auch daraus herleiten, daß die Bilder nicht immer gleich lebhaft bleiben: und aus andern ähnlichen Ursachen mehr, welche hier zu erklären, unnöthig ist; weil zu der Absicht, worauf wir zielen, schon genug ist, nur eine davon in Betrachtung zu ziehen. Denn sie kommen allesamt darauf an, daß diese Wörter Begriffe bedeuten, welche im höchsten Grade verwirrt sind. Ferner sind aus gleichen Ursachen auch diejenigen Begriffe entstanden, welche man allgemeine Begriffe (vniuersales) nennet, als Mensch, Pferd, Hund, u. s. w. Nämlich, weil in dem menschlichen Leibe so viele Bilder, zum Beyspiele von Menschen, zugleich ausgedrücket werden, daß sie die Einbildungskraft nicht zwar gänzlich, iedoch in so weit übersteigen, daß die Seele die kleinen Unterschiede eines ieden (als da ist eines ieden Farbe, Größe, u. s. w.) und die bestimmte Anzahl derselben sich nicht einbilden

den kann, und daher sich nur dasjenige deutlich einbildet, worinnen sie alle, so ferne der Leib von ihnen verändert wird, übereinkommen; denn von diesem hat eben der Leib, und zwar hauptsächlich von iedem derselben insbesondere, seine Veränderung erhalten: und dieses drücket nun die Seele mit dem Namen Mensch aus, und leget solchen unendlichen einzelen von ihnen bey. Denn die bestimmte Anzahl von so vielen einzelen kann sich dieselbe, wie gedacht, nicht einbilden. Es ist aber hiebey zu merken, daß diese Begriffe nicht von allen auf einerley Art gemacht werden: sondern sie sind bey einem ieden unterschieden, nach der Beschaffenheit der Sache, von welcher der Leib öfters ist verändert worden, und welche die Seele sich leichter einbildet oder sich derselben leichter erinnert. Zum Beyspiele, wer oft die Stellung der Menschen mit Verwunderung betrachtet hat, der wird unter dem Namen Mensch ein Thier von aufrechter Stellung verstehen: wer aber gewohnt ist, etwas anderes an demselben zu betrachten, der wird sich ein anderes Bild von dem machen, was die Menschen mit einander gemein haben; nämlich, daß der Mensch ein lachendes Thier, ein zweyfüßiges und unbefiedertes Thier, ein vernünftiges Thier sey, u. s. w. Und so machet sich ein ieder von allen andern Dingen allgemeine Bilder, nach der Beschaffenheit seines Leibes, die er von denselben hat. Daher ist es kein Wunder, daß unter den Weltweisen, wel-

che die natürlichen Dinge durch die bloßen Bilder von den Dingen erklären wollten, so viele Streitigkeiten entstanden sind.

Die 2 Anmerkung.

193 Aus allem dem, was bis hieher ist abgehandelt worden, lässet sich deutlich erkennen, daß wir von vielen Dingen Vorstellungen haben, und uns allgemeine Begriffe machen 1) aus einzelen Dingen, welche uns durch die Sinne verstümmelt, verwirrt und ohne Ordnung, nach dem Verstande zu rechnen, vorgestellet werden (175): daher werden wir dergleichen Vorstellungen die Erkenntniß aus der ungewissen Erfahrung nennen. 2) aus Zeichen, zum Beyspiele daraus, daß wir, bey Hörung oder Lesung gewisser Wörter, uns zugleich der Sachen erinnern, und uns gewisse Begriffe machen, welche denen ähnlich sind, wodurch wir uns die Sachen einbilden (160). Beyde Weisen die Dinge anzuschauen, wollen wir künftighin die Erkenntniß der ersten Gattung, den Wahn oder die Einbildung nennen. Endlich 3) erlangen wir dieselben daher, daß wir gemeine Begriffe und vollständige Bilder von den Eigenschaften der Dinge haben (188, 189, 190, 191): und diesen wollen wir den Namen der Vernunft und Erkenntniß der andern Gattung beylegen. Außer diesen beyden Gattungen der Erkenntniß giebt es, wie wir in dem Folgenden zeigen werden, noch eine dritte, welche wir das anschauende

ende Wissen nennen wollen. Diese Art der Erkenntniß hebet an von einem vollständigen Begriffe der wesentlichen Form einiger Eigenschaften Gottes, und schreitet fort zu der vollständigen Erkenntniß von dem Wesen der Dinge. Wir wollen dieses alles mit einem Beyspiele von einer einzigen Sache erläutern. Es werden zum Exempel drey Zahlen gegeben, um daraus die vierte zu finden, welche sich zu der dritten verhalten soll, wie die zwote zu der ersten. Ein Kaufmann wird gleich, ohne sich lange zu bedenken, die zwote durch die dritte vervielfältigen, und das Herausgebrachte mit der ersten theilen: nämlich deßwegen, weil er entweder dasjenige, was er von seinem Rechenmeister dießfals ohne den geringsten Beweis gehöret, noch nicht vergessen hat; oder, weil er solches öfters in den einfachsten Zahlen aus der Erfahrung erkannt hat; oder aus Ueberführung durch den Beweis aus dem 29 Satze des 7 Buches Euklides, das ist, aus der gemeinen Eigenschaft der Verhältnisse. Allein, in den einfachsten Zahlen ist dieses alles nicht nöthig. Wenn, zum Beyspiele, die Zahlen 1, 2, 3 gegeben werden: so siehet gleich iedermann, daß die vierte Zahl in dieser Verhältniß, 6 sey; und dieses weit klarer, als nach den vorigen Weisen: weil wir aus der Verhältniß, die wir zwischen der ersten und andern Zahl durch das bloße Anschauen erkennen, sogleich die vierte schließen.

Der 41 Satz.

194 **Die Erkenntniß der ersten Gattung ist die einzige Ursache der Falschheit: die von der andern und dritten Gattung aber ist nothwendig wahr.**

Beweis.

Zu der Erkenntniß der ersten Gattung gehören nach dem, was wir vorhin (193) gesaget haben, alle diejenigen Begriffe, welche unvollständig und verwirrt sind: daher ist diese Erkenntniß die einzige Ursache der Falschheit (183). Weiter haben wir gesaget, zu der Erkenntniß der andern und dritten Gattung gehöreten diejenigen Begriffe, welche vollständig sind: daher ist dieselbe nothwendig wahr (182). W. z. e. w.

Der 42 Satz.

195 **Die Erkenntniß der andern und dritten, nicht aber die von der ersten Gattung, lehret uns, das Wahre von dem Falschen zu unterscheiden.**

Beweis.

Dieser Satz ist für sich klar. Denn, wer das Wahre und Falsche von einander zu unterscheiden weis: der muß einen vollständigen Begriff von dem Wahren und Falschen haben;

ben; das ist, er muß das Wahre und Falsche nach der andern und dritten Gattung der Erkenntniß einsehen (193).

Der 43 Satz.

Wer einen wahren Begriff hat, der weis auch zugleich, daß er einen wahren Begriff hat, und kann an der Wahrheit der Sache gar nicht zweifeln. 196

Beweis.

Ein wahrer Begriff in uns ist derjenige, welcher in Gott, so ferne derselbe durch die Natur der menschlichen Seele ausgedrücket wird, vollständig zu finden ist (122). Wir wollen also setzen, daß in Gott, so ferne er durch die Natur der menschlichen Seele ausgedrücket wird, der Begriff A anzutreffen sey. Von diesem Begriffe wird nothwendig in Gott ein Begriff befindlich seyn, welcher sich auf Gott eben so beziehet, als der Begriff A [nach dem 20 Satze (162), und dessen Beweise, als welcher allgemein ist]. Nun nimmt man aber an, daß der Begriff A sich in so ferne auf Gott beziehe, als derselbe durch die Natur der menschlichen Seele ausgedrücket wird: also muß auch der Begriff von dem Begriffe A sich eben so auf Gott beziehen; das ist, dieser vollständige Begriff von dem Begriffe A wird in derjenigen Seele anzu-

treffen seyn, welche den vollständigen Begriff A in sich hat (122). Wer daher einen vollständigen Begriff hat; oder, wer eine Sache nach der Wahrheit erkennet (182): der muß auch einen vollständigen Begriff, oder eine wahre Erkenntniß von seiner Erkenntniß haben; das ist, wie für sich klar ist, er muß zugleich derselben gewiß seyn. W. z. e. w.

Anmerkung.

197 Wir haben bereits oben (164) erkläret, was der Begriff von einem Begriffe sey: hier aber wollen wir noch anmerken, daß der vorhergehende Satz schon für sich offenbar genug ist. Niemanden, welcher einen wahren Begriff hat, kann unbekannt seyn, daß ein wahrer Begriff die höchste Gewißheit in sich fasset: denn einen wahren Begriff haben heißet nichts anderes, als eine Sache vollkommen oder aufs beste erkennen. Es kann auch kein Mensch hieran zweifeln: er müßte denn in dem Wahne stehen, ein Begriff wäre ein stummes Ding, wie ein Gemälde auf einer Tafel; nicht aber eine Weise zu denken, nämlich, das wirkliche Verstehen selbst. Und wie kann doch iemand wissen, daß er eine Sache verstehe, wenn er nicht schon vorher die Sache verstehet? Das ist, wer kann wissen, daß er von einer Sache Gewißheit habe, wenn er nicht schon vorher von derselben gewiß ist? Ferner, was kann klareres und gewisseres erdacht werden, welches die Richtschnur der

Wahrheit abgeben sollte, als ein wahrer Begriff? Wahrlich, so gut das Licht sich selbst sowol, als die Finsterniß, offenbaret: eben so gut ist die Wahrheit die Richtschnur ihrer selbst, und auch der Falschheit. Solchergestalt hätten wir nun, unserer Meinung nach, auf folgende Fragen geantwortet: nämlich, wenn ein wahrer Begriff nicht anders von dem falschen unterschieden sey, als nur so ferne man von ihm saget, daß er mit der begriffenen Sache übereinkomme; so habe ja der wahre Begriff nichts Wirkliches oder keine Vollkommenheiten vor dem falschen voraus (indem sie nur bloß durch eine äußerliche Benennung von einander unterschieden werden), und folglich habe auch ein Mensch, welcher wahre Begriffe hat, nichts vor demjenigen voraus, welcher nur allein falsche Begriffe hat. Weiter: woher es komme, daß die Menschen falsche Begriffe haben? Und endlich: woher iemand gewiß versichert seyn könne, daß er wahre Begriffe habe, welche mit den begriffenen Sachen übereinkommen? Auf diese Fragen, sagen wir, haben wir, unserer Meinung nach, nunmehr geantwortet. Denn was den Unterschied zwischen einem wahren und falschen Begriffe betrifft: so ist aus dem obigen (183) zu ersehen, daß jener sich zu diesem verhält, wie das Ding zu dem Undinge. Die Ursachen der Falschheit haben wir von dem 19 bis 35 Satze und der Anmerkung desselben (161-184) auf das deutlichste gezeiget. Woraus

aus zugleich erhellet, wie ein Mensch, welcher wahre Begriffe hat, von einem andern unterschieden sey, der nichts als falsche Begriffe hat. Was endlich das lezte anbelanget, nämlich; woher doch ein Mensch wissen könne, daß er einen wahren Begriff habe, welcher mit der begriffenen Sache übereinkomme: so haben wir nur erst zur Genüge gezeiget, es entspringe solches bloß allein daraus, daß derselbe einen Begriff hat, welcher mit der begriffenen Sache übereinkommt, oder weil die Wahrheit die Richtschnur ihrer selbst ist. Hiezu kommt noch, daß unsere Seele, so ferne sie sich die Dinge nach der Wahrheit vorstellet, ein Theil des unendlichen göttlichen Verstandes ist (122): daher ist es eben so nothwendig, daß die klaren und deutlichen Begriffe der Seele wahr sind, als daß die Begriffe Gottes es sind.

Der 44 Satz.

198 **Die Natur der Vernunft ist diese, daß sie sich die Dinge nicht als zufällig, sondern als nothwendig vorstellet.**

Beweis.

Die Vernunft stellet sich, ihrer Natur nach, die Dinge nach der Wahrheit vor (194): nämlich also, wie sie an sich selbst sind (16); das ist, nicht als zufällig, sondern als nothwendig (69). W. z. e. w.

Der

Der 1 Zusatz.

Hieraus folget, es komme bloß von der Einbildungskraft her, daß wir uns die Dinge, sowol in Ansehung des Vergangenen als des Zukünftigen, als zufällig vorstellen. 199

Anmerkung.

Wie aber dieses zugehet, das wollen wir hier mit wenigem erklären. Wir haben oben (156, 157) gezeiget, daß die Seele sich die Dinge, ob diese gleich nicht wirklich da sind, allezeit als sich gegenwärtig einbildet, wenn nicht Ursachen vorhanden sind, welche das gegenwärtige Daseyn derselben ausschließen. Weiter haben wir gezeiget (159), wenn der menschliche Leib von zweenen äußerlichen Körpern zugleich gerühret worden, daß hernach, wenn die Seele sich eines von denselben einbildet, sie auch des andern sich dabey erinnere; das ist, sie stellet sich beyde als sich gegenwärtig vor, wenn keine Ursachen vorhanden sind, welche ihr gegenwärtiges Daseyn ausschließen. Außer dem zweifelt niemand daran, daß wir uns auch die Zeit nur bloß einbilden, daher nämlich, weil wir uns nach der Einbildungskraft vorstellen, daß einige Körper sich langsamer, oder geschwinder, oder eben so geschwind, als andere, bewegen. Wir wollen also setzen, daß ein Knabe, welcher gestern morgens zum erstenmale Peter, mittags Paul, und 200

abends

abends Simon gesehen hat, heute morgens Peter wieder siehet. Aus dem 18 Satze (159) erhellet, sobald derselbe das Morgenlicht erblicket, daß er sich sogleich in seiner Einbildungskraft die Sonne vorstellet, wie sie denselben Theil des Himmels durchlaufet, an welchem er sie des vorigen Tages gesehen hat: das ist, er stellet sich den ganzen Tag, und zugleich mit der Morgenzeit Peter vor, mit der Mittagszeit Paul, und mit der Abendzeit Simon; nämlich, das Daseyn Pauls und Simons stellet er sich vor mit Beziehung auf die zukünftige Zeit. Und im Gegentheile, wenn er des Abends Simon siehet: so rechnet er Paul und Peter zu der vergangenen Zeit, indem er nämlich sich dieselben mit der vergangenen Zeit zugleich einbildet; und dieses thut er um so viel beständiger, je öfter er dieselben in eben dieser Ordnung gesehen hat. Wenn es nun einmal geschiehet, daß er an einem andern Abend, anstatt Simons, Jacob siehet: so wird er des folgenden Morgens sich mit der Abendzeit bald Simon, bald Jacob, nicht aber beyde zugleich, vorstellen. Denn man setzet, daß er nur einen von beyden auf einmal, nicht aber alle beyde zugleich, des Abends gesehen habe. Seine Einbildungskraft wird daher wankend seyn, und mit der zukünftigen Abendzeit sich bald diesen bald jenen vorstellen: das ist, sie wird sich keinen von beyden gewiß, sondern alle beyde als zufällig zukünftig vorstellen. Eben dieses Wanken wird sich in der Einbildungs-

dungskraft befinden, wenn die Einbildungen derselben solche Dinge betreffen, welche wir uns auf gleiche Weise mit einer Beziehung auf die vergangene oder gegenwärtige Zeit vorstellen: und folglich bilden wir uns die Dinge, sowol wenn wir sie zu der gegenwärtigen, als wenn wir sie zu der vergangenen oder zukünftigen Zeit rechnen, als zufällig ein.

Der 2 Zusatz.

Die Vernunft muß, ihrer Natur nach, 201
sich die Dinge unter einem gewissen Bilde der Ewigkeit vorstellen.

Beweis.

Die Natur der Vernunft ist diese, daß sie sich die Dinge als nothwendig, und nicht als zufällig, vorstellet (198). Sie stellet sich aber diese Nothwendigkeit der Dinge nach der Wahrheit (194), das ist also vor, wie sie an sich selbst ist (16). Nun ist diese Nothwendigkeit der Dinge nichts anderes, als die Nothwendigkeit der göttlichen Natur selbst (43): daher muß die Vernunft, ihrer Natur nach, sich die Dinge unter diesem Bilde der Ewigkeit vorstellen. Hiezu kommt noch, daß die Gründe der Vernunft aus solchen Begriffen bestehen, welche dasjenige ausdrücken, was allgemein ist (187) und kein Wesen von einem einzelen Dinge vorstellet (186): und

also solche Dinge, welche ohne die mindeste Beziehung auf die Zeit, sondern unter einem gewissen Bilde der Ewigkeit müssen gedacht werden. W. z. e. w.

Der 45 Satz.

202 Ein ieder Begriff von einem wirklich daseyenden Körper oder einzelen Dinge, es sey was es wolle, fasset das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich.

Beweis.

Der Begriff eines wirklich daseyenden einzelen Dinges, fasset sowol das Wesen als das Daseyn des Dinges nothwendig in sich (113). Nun können aber die einzelen Dinge ohne Gott nicht gedacht werden (41): sondern, weil dieselben Gott zur Ursache haben, so ferne man ihn unter einer Eigenschaft betrachtet, deren Weisen die Dinge sind (107); so müssen die Begriffe von ihnen nothwendig den Gedanken derselben Eigenschaft (14), das ist das ewige und unendliche Wesen Gottes, in sich fassen (6). W. z. e. w.

Anmerkung.

203 Durch das Daseyn verstehen wir hier nicht die Dauer, das ist das Daseyn, so ferne solches in abgesondertem Verstande und als eine gewisse

gewisse Gattung der Größe betrachtet wird. Denn wir reden von derjenigen Natur des Daseyns, welche man den einzelen Dingen deßwegen zuschreibet, weil aus der ewigen Nothwendigkeit der göttlichen Natur Unendliches auf unendliche Weisen folget (43). Wir reden, sagen wir, von dem Daseyn der einzelen Dinge, so ferne sich dieselben in Gott befinden. Denn, obgleich ein iedes unter ihnen von einem andern einzelen Dinge auf gewisse Weise da zu seyn bestimmet wird: so folget doch die Kraft, nach welcher ein iedes in dem Daseyn verharret, aus der ewigen Nothwendigkeit der göttlichen Natur. Man sehe hievon oben (61).

Der 46 Satz.

**Die Erkenntniß des ewigen und un- 204
endlichen göttlichen Wesens, welche ein ieder Begriff in sich schließet, ist vollständig und vollkommen.**

Beweis.

Der Beweis des vorhergehenden Satzes ist allgemein, und also mag man die Sache als einen Theil oder als ein Ganzes betrachten: so wird der Begriff davon, es sey nun, daß es der Begriff eines Ganzen oder nur eines Theiles ist, das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich schließen (202). Dasjenige also, was die Erkenntniß des ewigen

und unendlichen göttlichen Wesens gewähret, ist allen gemein, und befindet sich sowol in dem Theile als in dem Ganzen: daher muß diese Erkenntniß vollständig seyn (187). W. z. e. w.

Der 47 Satz.

205 **Die menschliche Seele hat eine vollständige Erkenntniß von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes.**

Beweis.

Die menschliche Seele hat Begriffe (165), nach welchen sie sich, sich selbst (166), ihren Leib (161) und die äußerlichen Körper (154, 156) als wirklich daseyend vorstellet: sie besitzet also eine vollständige Erkenntniß von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes (202, 204). W. z. e. w.

Anmerkung.

206 Wir sehen also hieraus, daß das unendliche Wesen Gottes und desselben Ewigkeit iedermann bekannt sind. Weil nun alles in Gott ist, und durch Gott muß gedacht werden: so folget, daß wir aus dieser Erkenntniß Vieles, welches wir vollständig begreifen, herleiten, und also dadurch zu der dritten Gattung der Erkenntniß gelangen können, deren wir vorhin (193) erwähnet haben, und von deren Vortrefflichkeit und Nutzen wir

wir in dem fünften Theile ausdrücklich handeln werden. Daß aber die Menschen keine so klare Erkenntniß von Gott haben, als von den gemeinen Begriffen: das kommt daher, weil sie Gott sich nicht durch die Einbildungskraft vorstellen können, wie die Körper; ingleichen, weil sie den Namen Gott mit Bildern von Dingen verknüpfet haben, welche ihnen in die Augen fallen: und dieses ist den Menschen kaum möglich zu vermeiden, weil sie unaufhörlich von den äußerlichen Körpern berühret und verändert werden. Es bestehen auch in der That die meisten Irrthümer nur bloß allein hierinnen, nämlich, daß wir den Dingen nicht ihre rechten Namen beylegen. Denn, wenn iemand saget, die Linien, welche von dem Mittelpunkte des Zirkels zu dem Umkreise desselben gezogen werden, seyen einander ungleich: so verstehet er ganz gewiß, wenigstens zu der Zeit, durch den Zirkel weit etwas anderes, als was die Lehrer der Mathematik darunter zu verstehen pflegen. So auch, wenn die Menschen im Rechnen einen Fehler begehen: so haben sie andere Zahlen im Sinne, und andere auf dem Papire. Wenn man also auf ihre Gedanken siehet; so irren sie in der That nicht: es scheinet uns aber, als wenn sie irreten, weil wir uns einbilden, sie hätten diejenigen Zahlen im Sinne, welche auf dem Papire stehen. Wenn dieses nicht wäre: so würden wir nicht im geringsten glauben, daß sie irreten; gleichwie ich nicht geglaubet habe, daß ein gewisser

Mensch irrete, welchen ich neulich rufen hörete, sein Hof wäre in des Nachbars Henne geflogen: weil ich nämlich seinen Sinn und seine Meinung ganz wohl verstunde. Aus dieser Quelle entstehen nun die meisten Streitigkeiten, weil nämlich die Menschen ihre Gedanken nicht recht ausdrücken, oder auch die Meinung des andern falsch auslegen. Denn dieses ist gewiß, wenn sie einander am stärksten widersprechen: so haben sie entweder einerley, oder sie haben verschiedene Gedanken; so daß die Irrthümer und Ungereimtheiten, welche sie bey dem andern antreffen wollen, es in der That nicht sind.

Der 48 Satz.

207 **Es giebt in der Seele keinen unumschränkten oder freyen Willen: sondern die Seele wird, dieses oder jenes zu wollen, von einer Ursache bestimmet, welche ebenfals von einer andern Ursache bestimmet ist, diese wiederum von einer andern, und so unendlich fort.**

Beweis.

Die Seele ist eine gewisse und bestimmte Weise zu denken (121), und also kann sie keine freye Ursache ihrer Handlungen seyn (49), oder sie kann kein unumschränktes Vermögen besitzen zu wollen und nicht zu wollen: sondern sie muß, dieses oder jenes zu wollen, von

einer

einer Ursache bestimmet werden, welche ebenfals von einer andern Ursache bestimmet ist, diese wiederum von einer andern, u. s. w. (67). W. z. e. w.

Anmerkung.

Auf eben diese Art wird erwiesen, daß in der 208
Seele kein unumschränktes Vermögen zu erkennen, zu begehren, zu lieben, u. s. w. zu finden sey. Woraus dann folget, daß diese und dergleichen Kräfte entweder ganz und gar erdichtet, oder nichts anderes, als metaphysische oder allgemeine Dinge sind, welche wir aus den besondern Dingen zu machen pflegen. So daß der Verstand und Wille zu diesem und jenem Begriffe, oder zu diesem und jenem Wollen insonderheit, sich eben so verhält, wie die Steinheit (lapideitas) sich zu diesem und jenem Steine, oder wie der Mensch sich zu Peter und Paul verhält. Die Ursache aber, warum die Menschen sich in ihren Handlungen frey zu seyn dünken, haben wir oben (83) erkläret. Ehe wir aber weiter fortfahren, so müssen wir hier noch anmerken, daß wir durch den Willen ein Vermögen, etwas zu bejahen und zu verneinen, verstehen, und nicht ein Vermögen, etwas zu begehren. Wir sagen, wir verstehen dadurch ein solches Vermögen, nach welchem die Seele bejahet oder verneinet, was wahr oder was falsch ist: und nicht eine Begierde, nach welcher die Seele etwas begehret oder verabscheuet. Nach-

dem wir nun erwiesen haben, daß diese Kräfte allgemeine Begriffe sind, welche von denen einzelen Dingen, von welchen wir dieselben machen, nicht unterschieden sind: so müssen wir nunmehr untersuchen, ob die einzelen Handlungen des Wollens selbst etwas weiteres sind, als Begriffe von den Dingen. Wir sagen damit, wir wollen untersuchen, ob in der Seele ein anderes Bejahen und Verneinen zu finden ist, als dasjenige, welches der Begriff, so ferne er ein Begriff ist, in sich fasset. Man sehe davon den folgenden Satz, und dabey auch die obige 3 Erklärung (87) nach, damit man aus den Gedanken keine Gemälde mache. Denn durch die Begriffe verstehen wir keine Bilder, dergleichen in dem Grunde des Auges, und, nach einiger Meinung, auch mitten im Gehirne abgeschildert werden: sondern wir verstehen dadurch die Gedanken eines wirklich denkenden Dinges.

Der 49 Satz.

209 **Es giebt in der Seele kein weiteres Wollen, oder Bejahung und Verneinung, außer demjenigen, welches der Begriff, so ferne er ein Begriff ist, in sich schließet.**

Beweis.

In der Seele ist kein unumschränktes Vermögen zu wollen und nicht zu wollen anzutreffen

treffen (207): sondern nur bloß einzele Handlungen des Wollens, nämlich diese und jene Bejahung, und diese und jene Verneinung. Nun wollen wir uns eine gewisse einzele Handlung zu wollen vorstellen, nämlich eine gewisse Weise zu denken, nach welcher die Seele bejahet, daß die drey Winkel in einem Dreyecke zweenen rechten gleich seyen. Diese Bejahung fasset den Gedanken oder Begriff des Dreyeckes in sich, das ist, sie kann ohne den Begriff des Dreyeckes nicht gedacht werden. Denn beydes ist einerley, wenn wir sagen: A müsse den Gedanken B in sich schließen; und, A könne ohne B nicht gedacht werden. Ferner kann auch diese Bejahung ohne den Begriff des Dreyeckes gar nicht seyn (97). Es kann also diese Bejahung ohne den Begriff des Dreyeckes weder seyn noch gedacht werden. So muß auch dieser Begriff des Dreyeckes eben dieselbe Bejahung in sich schließen, nämlich, daß seine drey Winkel zweenen rechten gleich seyen. Also kann auch umgekehrt, dieser Begriff des Dreyeckes ohne diese Bejahung weder seyn noch gedacht werden: und daher gehöret diese Bejahung zu dem Wesen des Begriffs von dem Dreyecke, und ist außer demselben weiter nichts (86). Was wir nun von diesem einzelen Wollen gesaget haben, das gilt (denn wir haben nur eines nach Belieben angenommen) eben so gut von einem ieden andern Wollen, nämlich, daß

solches außer dem Begriffe nichts ist. W. z. e. w.

Zusatz.

210 Der Wille und der Verstand sind eines und eben dasselbe.

Beweis.

Der Wille und der Verstand sind weiter nichts, als einzeles Wollen und Begriffe (207, 208). Nun sind aber das einzele Wollen und der Begriff eines und eben dasselbe (209): daher sind der Wille und der Verstand eines und eben dasselbe. W. z. e. w.

Anmerkung.

211 Solchergestalt haben wir nun die Ursache des Irrthums, welche man insgemein dafür hält, weggeräumet. Wir haben aber oben gezeiget, daß die Falschheit bloß in einem Mangel bestehe, welchen die verstümmelten und verwirrten Begriffe in sich fassen. Ein falscher Begriff, so ferne er falsch ist, hält daher keine Gewißheit in sich. Wenn wir also sagen; der Mensch befriedige sich mit falschen Begriffen und trage an ihnen keinen Zweifel: so sagen wir deßwegen nicht, daß derselbe gewiß sey; sondern nur bloß, daß er nicht zweifele, oder daß er sich mit falschen Begriffen befriedige, weil keine Ursachen

sachen vorhanden sind, welche machten, daß seine Einbildungskraft wankend würde. Man sehe hievon die obige Anmerkung (200). Man mag also gleich annehmen, daß ein Mensch noch so sehr an falschen Begriffen hänge: so werden wir doch nimmermehr zugeben, daß er derselben gewiß sey. Denn durch die Gewißheit verstehen wir etwas Wirkliches (196, 197), nicht aber einen Mangel des Zweifelns. Hingegen verstehen wir durch den Mangel der Gewißheit, die Falschheit. Wir müssen aber, zu mehrerer Erläuterung des vorhergehenden Satzes, hier anfangs noch einige Erinnerungen beyfügen. Hierauf wird nöthig seyn, daß wir auf die Einwürfe, welche wider unsere bisherigen Sätze können gemacht werden, antworten: und endlich, um allen Schwierigkeiten zu begegnen, achten wir es noch der Mühe werth zu seyn, daß wir einigen Nutzen dieser Lehre anzeigen. Einigen Nutzen, sagen wir: denn das Wichtigste davon wird sich aus demjenigen, was in dem fünften Theile vorkommen wird, noch weit besser verstehen lassen.

Wir wollen also von dem ersten den Anfang machen, und unsere Leser erinnern, daß sie einen genauen Unterschied beobachten müssen unter einem Begriffe oder Gedanken der Seele, und unter den Bildern der Dinge, welche wir uns durch die Einbildungskraft vorstellen. Weiter ist nöthig, daß sie einen Unterschied machen unter

den Begriffen, und den Wörtern, wodurch wir die Dinge bezeichnen. Denn diese drey Stücke, nämlich die Bilder, Wörter und Begriffe, werden von Vielen entweder ganz und gar vermenget, oder nicht genau genug, oder aber auch nicht mit genugsamer Behutsamkeit, von einander unterschieden: daher ist ihnen diese Lehre von dem Willen, welche sowol zur Erkenntniß als zur Anstellung eines weisen Wandels so sehr nöthig ist, gänzlich unbekannt geblieben. Diejenigen nämlich, die da meinen, die Begriffe bestünden in den Bildern, welche die abwechselnde Begegnung der Körper in uns erregen: die bilden sich ein, diejenigen Begriffe von Dingen, wovon wir uns kein ähnliches Bild machen können, wären keine Begriffe, sondern nur bloße Erdichtungen, die wir aus freyer Willkühr ersännen. Sie sehen also die Begriffe nicht anders, als stumme Gemälde auf einer Tafel an, und wegen der Verblendung dieses Vorurtheils werden sie nicht gewahr, daß der Begriff, so ferne er ein Begriff ist, eine Bejahung oder Verneinung in sich fasset. Was ferner diejenigen betrifft, welche die Wörter mit dem Begriffe oder mit der Bejahung vermengen, welche der Begriff in sich schließet: so glauben dieselben, sie könnten demjenigen zuwider wollen, was sie empfinden; wenn sie etwas mit bloßen Worten demjenigen zuwider, was sie empfinden, bejahen oder verneinen. Diese Vorurtheile kann aber ein ieder leicht ablegen, wenn er nur auf die

Natur

Natur desjenigen Denkens Acht hat, welches nicht den mindesten Gedanken von einer Ausdehnung in sich fasset. Solchergestalt wird derselbe deutlich erkennen, daß der Begriff (weil solcher eine Weise zu denken ist) weder in dem Bilde eines Dinges, noch in Wörtern bestehe. Denn das Wesen der Wörter und Bilder beruhet auf bloßen körperlichen Bewegungen, welche nicht den mindesten Gedanken eines denkenden Wesens in sich schließen.

Diese wenigen Erinnerungen mögen bey dieser Sache genug seyn. Wir wollen uns daher zu den vorhingedachten Einwürfen wenden. Der erste von denselben ist: es sey ja, wie man glaubet, eine bekannte Sache, daß der Wille sich weiter erstrecke, als der Verstand; daher müsse er auch von demselben unterschieden seyn. Der Grund aber, warum man glaubet, der Wille erstrecke sich weiter, als der Verstand, ist dieser: weil wir Menschen, wie man saget, es in uns selbst erführen, daß wir nicht mehr Kraft, Beyfall zu geben, oder zu bejahen und zu verneinen, bedürften, als wir wirklich besitzen, wenn wir gleich noch unendlich andern Dingen mehr, wovon wir itzo gar keine Vorstellung haben, Beyfall geben sollten; wol aber eine größere Kraft des Verstandes. Der Wille sey daher von dem Verstande unterschieden: denn dieser sey endlich, jener aber unendlich. Zum andern kann man uns den Einwurf machen: es lehre es ja

die Erfahrung so deutlich, als irgend etwas, daß wir vermögend seyen, unser Urtheil zurückzuhalten, und den Dingen, welche wir uns vorstellen, unsern Beyfall nicht zu geben; und dieses werde auch dadurch bestätiget, daß man von niemanden sage, er betriege sich, so ferne er sich etwas vorstellet, sondern nur in so ferne, als er der Sache seinen Beyfall giebt oder entziehet. Zum Beyspiele, wer ein geflügeltes Pferd dichtet, der räumet deßwegen nicht ein, daß es wirklich ein geflügeltes Pferd gebe: das ist, er betrieget sich darum nicht, wenn er nicht zugleich einräumet, daß es ein geflügeltes Pferd wirklich gebe. Es scheinet also, die Erfahrung lehre nichts so deutlich, als dieses, daß der Wille oder das Vermögen, seinen Beyfall zu geben, frey, und von dem Vermögen, die Dinge zu erkennen, unterschieden sey. Zum dritten kann man einwenden: eine Bejahung fasse, allem Ansehen nach, nicht mehr Wirkliches in sich, als die andere; das ist, wir empfinden, daß wir keiner größern Kraft bedürfen, zu bejahen, dasjenige sey wahr, was wirklich wahr ist, als zu bejahen, daß dasjenige wahr sey, welches doch falsch ist. Von den Begriffen aber haben wir die klare Empfindung, daß einer mehr Wirkliches oder mehr Vollkommenheit in sich hat, als der andere: denn um wie viel die Gegenstände einander an Vorzuge übertreffen, um so viel gehen auch die Begriffe von ihnen einander an Vollkommenheit vor; daß also auch hieraus

der Unterschied zwischen dem Willen und Verstande zu erhellen scheinet. Der vierte Einwurf, den man vorbringen kann, ist: wenn der Mensch nicht aus freyer Willkühr handelt; was wird er doch anfangen, wenn er sich in dem Gleichgewichte befindet, wie Buridans Esel? wird er wol Hungers und Durstes sterben? Wenn wir dieses zugeben: so wird man sagen, wir stelleten uns mehr einen Esel oder eine Bildsäule eines Menschen, als einen wirklichen Menschen, vor. Leugnen wir es aber: so folget, wird man sagen, daß der Mensch sich selbst bestimmet, und folglich ein Vermögen hat, zu gehen und zu thun, was er will. Es lassen sich auch vielleicht noch andere Einwürfe machen: weil wir uns aber nicht verbunden erachten, alles zu berühren, was ein anderer sich kann träumen lassen; so wollen wir nur bloß die angeführten Einwürfe zu beantworten suchen, und dieses, so kurz, als es geschehen kann. Was den ersten Einwurf betrifft: so geben wir zu, daß der Wille sich weiter erstrecke, als der Verstand, wenn man durch den Verstand nichts als klare und deutliche Begriffe verstehet. Hingegen leugnen wir, daß der Wille sich weiter erstrecke, als die Vorstellungen oder das Vermögen zu denken. So sehen wir auch nicht, warum das Vermögen zu wollen mehr verdiene, unendlich genennet zu werden, als das Vermögen zu empfinden. Denn so gut als wir Unendliches (iedoch eines nach dem andern: denn Unendli-

ches zugleich können wir nicht bejahen) durch eben dasselbe Vermögen zu wollen bejahen können: eben so gut sind wir auch geschickt, unendliche Körper (nämlich einen nach dem andern) durch eben dasselbe Empfindungsvermögen zu empfinden oder uns vorzustellen. Will man sagen; es gebe doch unendlich viele Dinge, die wir nicht vermögend seyen uns vorzustellen: so antworten wir; wir können dieselben mit gar keinen Gedanken, und folglich auch mit keiner Kraft zu wollen erreichen. Ja, saget man weiter, wenn nun aber Gott machen wollte, daß wir uns auch diese Dinge vorstellen sollten: so müßte er uns zwar eine größere Vorstellungskraft geben, aber keine größere Kraft zu wollen, als er uns bereits verliehen hat. Allein, dieses ist eben so viel, als wenn man sagte: wenn Gott machen wollte, daß wir unendliche andere Dinge mehr erkennen sollten; so würde zwar nöthig seyn, daß er uns einen größern Verstand, nicht aber, daß er uns einen allgemeinern Begriff von dem Dinge beylegte, als er wirklich gethan hat, um dieselben unendlichen Dinge fassen zu können. Denn wir haben gezeiget, daß der Wille ein allgemeines Ding, oder ein Begriff ist, wodurch wir alle einzelen Handlungen des Wollens, das ist, dasjenige erklären, was allen denselben gemein ist. Da nun unsere Gegner diesen gemeinen Begriff alles besondern Wollens, oder diesen allgemeinen Begriff, für ein eigenes Vermögen halten: so ist gar

nicht

nicht zu verwundern, daß sie glauben, dieses Vermögen erstrecke sich über die Grenzen des Verstandes hinaus. Denn ein allgemeines Ding lässet sich, wie von einem und von mehrern, also auch von unendlichen einzelen Dingen eben so gut sagen. Auf den andern Einwurf antworten wir: wir leugnen es, daß wir ein freyes Vermögen besitzen, unser Urtheil zurück zu halten. Denn, wenn wir sagen, daß iemand sein Urtheil zurückhalte: so heißet dieses weiter nichts, als so viel; er sehe, daß er von der Sache keinen vollständigen Begriff habe. Die Zurückhaltung ist also in der That eine Vorstellung, und kein freyer Wille. Um dieses deutlicher zu machen, wollen wir uns einen Knaben gedenken, welcher sich ein Pferd in der Einbildungskraft vorstellet, dabey aber sonst nicht die mindeste Vorstellung hat. Weil diese Einbildung das Daseyn des Pferdes in sich schließet (157), und der Knabe sich weiter nichts vorstellet, was das Daseyn des Pferdes aufheben sollte: so muß derselbe nothwendig das Pferd als gegenwärtig anschauen. Er kann auch an dem Daseyn desselben nicht zweifeln, ob er gleich nicht davon gewiß ist. Wir erfahren dieses gleichfals täglich in Träumen: denn es wird wol niemand seyn, welcher sich einbildete, er hätte, indem er träumet, einen freyen Willen, sein Urtheil von denen Dingen, wovon ihm träumet, zurück zu halten und zu machen, daß dasjenige, was ihm träumet, ihm

nicht

nicht träumete; und dennoch geschiehet es, daß wir auch im Traume unser Urtheil zurück halten, nämlich, wenn wir im Traume gedenken, daß uns träume. Weiter, so geben wir zu, daß sich niemand betrieget, so ferne er sich etwas vorstellet; das ist, wir geben zu, daß die Einbildungen der Seele, für sich selbst betrachtet, nichts vom Irrthume in sich fassen (158): wir leugnen aber, daß der Mensch, indem er sich etwas vorstellet, nichts bejahe. Denn sich ein geflügeltes Pferd vorstellen, ist dieses wol etwas anderes, als die Flügel von dem Pferde bejahen? Denn wenn die Seele außer dem Pferde sich weiter nichts vorstellet: so wird sie dasselbe als gegenwärtig anschauen, und nicht die mindeste Ursache haben, an seinem Daseyn zu zweifeln; sie wird auch kein Vermögen besitzen, ihren Beyfall nicht dazu zu geben: es sey dann, daß die Einbildung von dem geflügelten Pferde mit einem Begriffe verbunden ist, welcher das Daseyn desselben Pferdes aufhebet, oder die Seele sich vorstellet, daß der Begriff des geflügelten Pferdes, welchen sie in sich hat, unvollständig sey. Alsdann wird die Seele entweder das Daseyn desselben Pferdes nothwendig leugnen, oder an demselben nothwendig zweifeln. Und hiemit haben wir, unserm Erachten nach, zugleich auf den dritten Einwurf geantwortet. Nämlich, der Wille ist etwas allgemeines, welches von allen Begriffen gesaget wird, und nur bloß dasjenige bedeutet, was

alle

alle Begriffe mit einander gemein haben, das ist, die Bejahung. Daher muß das vollständige Wesen desselben, so ferne es solchergestalt in abgesondertem Verstande betrachtet wird, in einem ieden Begriffe anzutreffen und bloß auf diese Weise, in allen eben dasselbe seyn: nicht aber, so ferne solches betrachtet wird als etwas, welches das Wesen des Begriffes ausmachte; denn in so ferne sind die einzelen Bejahungen eben so, wie die Begriffe, von einander unterschieden. Zum Beyspiele, die Bejahung, welche der Begriff des Zirkels in sich fasset, ist von der Bejahung, welche der Begriff des Dreyeckes einschließet, eben so unterschieden, wie der Begriff des Zirkels von dem Begriffe des Dreyeckes. Hernach leugnen wir gänzlich, daß wir eines gleich großen Vermögens bedürfen, zu bejahen, daß dasjenige wahr sey, was wirklich wahr ist, und auch zu bejahen, daß etwas wahr sey, was doch falsch ist. Denn diese beyden Bejahungen, wenn man auf die Seele siehet, verhalten sich gegen einander, wie das Ding zu dem Undinge: denn in den Begriffen ist nichts enthalten, was die wesentliche Form der Falschheit ausmachte (183, 184, 206). Man hat sich also hiebey sehr wol anzumerken, wie leicht wir uns betriegen, wenn wir allgemeine Dinge mit den einzelen, und Dinge in den Gedanken und in abgesondertem Verstande, mit den wirklichen vermengen. Was endlich den vierten Einwurf anbelanget: so antworten wir

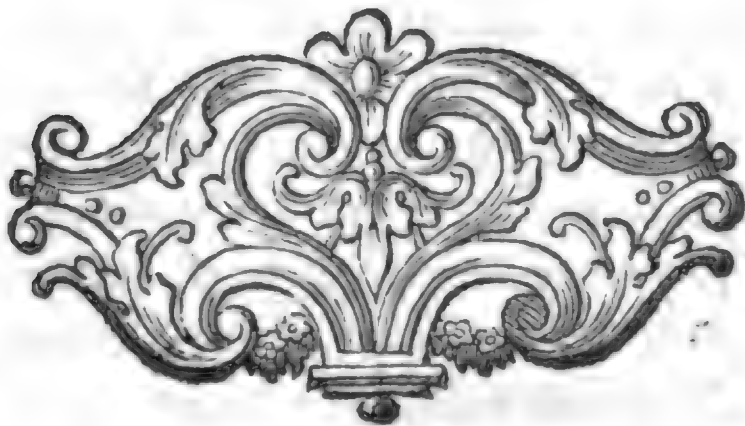
darauf;

darauf; wir geben allerdings zu, daß ein Mensch, welcher sich in einem solchen Gleichgewichte befände (so nämlich, daß er sich nichts anderes, als den Hunger und Durst, imgleichen solche Speise und solches Getränke vorstellete, welche in gleicher Weite von ihm entfernet wären), Hungers und Durstes sterben würde. Wenn man uns aber hierauf fraget; ob ein solcher Mensch nicht mehr für einen Esel, als für einen Menschen zu halten wäre? so antworten wir; wir wissen es nicht: eben so wenig, als wir wissen, wie hoch ein Mensch zu achten sey, welcher sich selbst aufhenket, oder wie hoch die Kinder, Narren, Wahnwitzigen, u. s. w. zu schätzen seyen.

Endlich ist noch übrig, daß wir zeigen, wie viel diese Lehre zu einem glückseligen Leben beytrage, und dieses wird ein ieder aus folgenden Stücken leicht abnehmen können. Es leistet nämlich dieselbe diesen Nutzen, 1) so ferne sie uns unterweiset, daß wir bloß allein nach dem Winke Gottes handeln und der göttlichen Natur theilhaftig sind: und dieses um so viel mehr, ie vollkommnere Handlungen wir verrichten, und ie besser wir allmählich Gott erkennen lernen. Diese Lehre schaffet also außer dem, daß sie das Gemüth völlig beruhiget, auch noch diesen Vortheil, daß sie uns unterrichtet, worinnen unsere höchste Glückseligkeit oder Seligkeit bestehet: nämlich bloß allein in der Erkenntniß Gottes,

Gottes, wodurch wir angetrieben werden, nur dasjenige zu thun, was Liebe und Wohlthätigkeit von uns erheischen. Hieraus ist nun deutlich zu erkennen, wie sehr diejenigen von der wahren Schätzung der Tugend abweichen, welche von Gott erwarten, daß er sie für die Ausübung der Tugend und Verrichtung der besten Handlungen, wie für die höchsten Dienste, mit den größten Belohnungen ansehen werde: eben als wenn die Tugend und der Dienst Gottes nicht schon für sich selbst eine Glückseligkeit und die höchste Freyheit wären. 2) geschiehet dieses, so ferne sie uns Unterricht giebt, wie wir uns in Begebenheiten des Glücks, oder in Ansehung solcher Dinge, welche nicht in unserer Gewalt stehen, verhalten sollen. Wir sollen nämlich beyderley Glückszufälle mit Gelassenheit erwarten und ertragen: und dieses deßwegen, weil alles nach dem ewigen Rathschlusse Gottes mit eben der Nothwendigkeit erfolget, als aus dem Wesen des Dreyeckes folget, daß die drey Winkel desselben zweenen rechten gleich sind. 3) träget diese Lehre vieles zum gesellschaftlichen Leben bey, so ferne sie die Menschen anweiset, niemanden zu hassen, zu verachten, zu verspotten, über niemanden zu zürnen oder ihn zu beneiden. Imgleichen so ferne sie dazu antreibet, daß ein ieder sich an dem Seinigen begnügen, und seinem Nächsten behülflich seyn solle: und dieses nicht aus einem weibischen Mitleiden, aus Parteylichkeit oder Aberglauben; sondern nach bloßer Anleitung der

Vernunft, nachdem nämlich Zeit und Umstände es erfodern, wie wir in dem dritten Theile zeigen werden. Endlich 4) befördert auch diese Lehre nicht wenig die Wohlfahrt des gemeinen Wesens, so ferne dieselbe Anweisung giebt, auf welche Art die Unterthanen zu regiren und anzuführen sind: so nämlich, daß sie nicht als Knechte dienen, sondern daß sie freywillig dasjenige thun, was am besten ist. Solchergestalt hätten wir nun dasjenige geleistet, was wir uns in der gegenwärtigen Anmerkung vorgenommen hatten, und machen damit diesem andern Theile ein Ende. Wir haben in demselben nach unserm Erachten die Natur der menschlichen Seele und die Eigenschaften derselben weitläuftig genug, und so deutlich erkläret, als die Schwierigkeit der Sache es nur verstattete: und zugleich solche Sätze beyg bracht, aus welchen noch viele vortreffliche, höchst nützliche und zu wissen nöthige Wahrheiten können hergeleitet werden, wie zumtheile aus dem Folgenden erhellen wird.



Der Sittenlehre dritter Theil, von dem Ursprunge und der Natur der Affekten.

Die Meisten, welche von den Affek- 212
ten und dem Lebenswandel der Menschen geschrieben haben, handeln von denselben nicht als von natürlichen Dingen, welche sich nach den allgemeinen Gesetzen der Natur richteten: sondern als von Dingen, welche sich außerhalb der Natur befänden. Ja, man siehet allenthalben, daß sie sich den Menschen in der Natur nicht anders, als wie eine höchste Gewalt innerhalb der andern, vorstellen. Denn sie glauben, daß der Mensch die Ord-

nung der Natur mehr verwirre, als derselben folge: imgleichen, daß er über seine Handlungen eine unumschränkte Gewalt habe, und nirgends anders her, als von sich selbst, bestimmet werde. Ferner messen sie die Ursache von dem menschlichen Unvermögen und der Unbeständigkeit, nicht den allgemeinen Kräften der Natur bey: sondern ich weis nicht was für einem Fehler der menschlichen Natur, welche sie um deßwillen beseufzen, verspotten, verachten, oder, welches das gemeineste ist, gar verabscheuen; und derjenige, welcher das Unvermögen der menschlichen Seele mit der größten Beredsamkeit und Spitzfündigkeit durchziehen kann, wird für einen besonders erleuchteten Mann gehalten. Jedoch hat es auch nicht an vortrefflichen Männern gefehlet (deren Arbeit und Fleiße, wie wir aufrichtig gestehen, wir vieles zu danken haben), welche viele herrlichen Dinge von Anstellung

stellung eines richtigen Wandels geschrieben, und den Menschen sehr heilsame Regeln der Klugheit gegeben haben: allein die Natur und Kräfte der Affekten, und was die Seele in Mäßigung derselben ausrichten kann; das hat, unseres Wissens, noch niemand bestimmet. Es ist uns zwar wol bekannt, daß der hochberühmte Descartes, ob er zwar gleichfals gemeinet, die Seele habe eine unumschränkte Gewalt über ihre Handlungen, sich dennoch bemühet hat, die menschlichen Affekten aus ihren ersten Ursachen zu erklären, und zugleich den Weg anzuweisen, auf welchem die Seele eine unumschränkte Gewalt über die Affekten behaupten könne: er hat aber, unserm Ermessen nach, weiter nichts gethan, als seine Scharfsinnigkeit und großen Witz gezeiget, wie wir an seinem Orte erweisen werden. Füritzo nämlich wollen wir uns wieder zu denen wenden, welche die Affekten und Handlun-

gen der Menschen lieber verspotten, als verstehen lernen wollen. Diesen wird es ohne Zweifel seltsam vorkommen, daß wir unternehmen, die Laster und Thorheiten der Menschen nach geometrischer Lehrart abzuhandeln, und solche Dinge mit Gewißheit zu erweisen, welche sie als der Vernunft zuwider, und für eitel, ungereimt und abscheulich ausschreyen. Unsere Ursache aber dazu ist diese. Es geschiehet nichts in der Natur, was man einem Fehler derselben zuschreiben könnte: denn die Natur ist beständig sich selbst ähnlich, und die Kräfte und das wirkende Vermögen derselben ist überall eines und eben dasselbe; das ist, die Gesetze und Regeln der Natur, nach welchen alles geschiehet und aus einer Form in die andere verändert wird, sind allenthalben und zu allen Zeiten einerley. Daher muß es auch nur eine Art geben, nach welcher sich die Natur aller und jeder Dinge verstehen lässet: nämlich

aus

aus den allgemeinen Gesetzen und Regeln der Natur. Die Affekten des Hasses, Zorns, Neides, u. s. w. erfolgen also, so ferne man sie an sich betrachtet, aus eben der Nothwendigkeit und den Kräften der Natur, als die übrigen einzelen Dinge: sie haben daher gewisse Ursachen, aus welchen man sie verstehen kann, auch ihre gewisse Eigenschaften, welche unserer Erkenntniß eben sowol würdig sind, als die Eigenschaften eines ieden andern Dinges, welche uns durch das bloße Anschauen belustigen. Wir wollen also von der Natur und den Kräften der Affekten und der Gewalt der Seele über dieselben nach eben der Lehrart handeln, als wir im Vorhergehenden die Lehren von Gott und der Seele vorgetragen haben, und wollen die menschlichen Handlungen und Begierden eben so betrachten, als wenn wir Linien, Flächen und Körper vor uns hätten.

Erklärungen.

213 1. Eine vollständige Ursache nennen wir diejenige, deren Wirkung durch dieselbe klar und deutlich kann verstanden werden: eine unvollständige hingegen oder eine Ursache zumtheile, heißen wir eine solche, deren Wirkung durch sie allein nicht kann verstanden werden.

214 2. Wir sagen, daß wir alsdann etwas thun, wann etwas in uns oder außer uns vorgehet, wovon wir die vollständige Ursache sind: das ist, wann aus unserer Natur etwas in uns oder außer uns erfolget, was durch dieselbe allein klar und deutlich kann verstanden werden (213). Hingegen sagen wir, daß wir leiden, wann etwas in uns vorgehet, oder aus unserer Natur etwas erfolget, wovon wir die Ursache nicht anders, als nur zumtheile, sind.

215 3. Durch den Affekt verstehen wir diejenigen Beschaffenheiten des Leibes, wodurch die wirkende Kraft desselben vermehret oder vermindert, gefördert oder

oder eingeschränket wird: wir verstehen auch zugleich hierdurch die Begriffe von diesen Beschaffenheiten.

In dem Falle also, da wir die vollständige Ursache einer von diesen Beschaffenheiten seyn können, verstehen wir durch einen Affekt ein Thun: sonst aber ein Leiden. 216

Heischesätze.

1. Der menschliche Leib kann mancherley Abwechslungen von Weisen haben, wodurch seine wirkende Kraft vermehret oder vermindert wird: auch noch andere, welche die wirkende Kraft desselben weder größer noch kleiner machen. 217

Dieser Heischesatz gründet sich auf die obigen Sätze (145, 141, 143).

2. Der menschliche Leib kann mancherley Veränderungen leiden, so daß er dessen ungeachtet den Eindruck oder die Spuren von den Gegenständen behält (149): folglich behält er auch eben dieselben Bilder von den Dingen (158). 218

Der 1 Satz.

219 Unsere Seele thut einige Dinge, andere aber leidet sie: nämlich so ferne dieselbe vollständige Begriffe hat, so ferne thut sie einiges nothwendig; und so ferne sie unvollständige Begriffe hat, so ferne leidet sie einiges nothwendig.

Beweis.

Die Begriffe einer ieden menschlichen Seele sind theils vollständig, theils aber verstümmelt und verwirrt (192, 193). Diejenigen Begriffe, welche sich in der Seele eines Menschen vollständig befinden, sind in Gott vollständig anzutreffen, so ferne er das Wesen derselben Seele ausmachet: und diejenigen, welche sich in der Seele unvollständig befinden, sind in Gott vollständig anzutreffen, nicht nur so ferne er bloß das Wesen derselben Seele ausmachet; sondern auch, so ferne er die Seelen anderer Dinge zugleich mit in sich begreifet (122). Ferner muß aus einem ieden gegebenen Begriffe eine Wirkung nothwendiger Weise erfolgen (82): und von dieser Wirkung ist Gott die vollständige Ursache (213), nicht so ferne derselbe unendlich ist; sondern so ferne er in dem Stande desselben gegebenen Begriffes betrachtet wird (115). Nun ist aber die Seele von einer Wirkung, deren

deren Ursache Gott ist, so ferne er sich in dem Stande eines Begriffes befindet, welcher in derselben Seele vollständig anzutreffen ist, die vollständige Ursache (122): daher thut unsere Seele, so ferne sie vollständige Begriffe hat, einige Dinge nothwendig (214); welches das erste war. Weiter, was aus einem solchen Begriffe nothwendig folget, welcher in Gott zu finden ist, nicht so ferne er bloß die Seele eines einzigen Menschen, sondern so ferne er mit der Seele desselben Menschen auch zugleich die Seelen anderer Dinge in sich begreifet: davon ist die Seele desselben Menschen keine vollständige Ursache, sondern nur zumtheile (122); und also, so ferne die Seele unvollständige Begriffe hat, so ferne leidet dieselbe nothwendig einige Dinge (214). Daher thut unsere Seele u. s. w. W. z. e. w.

Zusatz.

Hieraus folget, daß die Seele desto mehrern Leidenschaften unterworfen ist, ie mehr unvollständige Begriffe dieselbe hat: und daß sie im Gegentheile desto mehr thut, ie mehr sie vollständige Begriffe hat. 220

Der 2 Satz.

Es kann weder der Leib die Seele zum Denken, noch die Seele den Leib 221

zur Bewegung oder zur Ruhe, oder auch zu etwas anderem, es sey was es wolle, bestimmen.

Beweis.

Alle Weisen zu denken haben Gott zur Ursache, so ferne derselbe ein denkendes Ding ist, und nicht, so ferne er durch eine andere Eigenschaft erkläret wird (107): daher ist dasjenige, was die Seele zum Denken bestimmet, eine Weise des Denkens, und nicht der Ausdehnung; das ist, es ist kein Körper (85). Welches das erste war. Ferner müssen die Bewegung und Ruhe des Leibes von einem andern Körper entstehen, welcher ebenfals von einem andern zur Bewegung und Ruhe ist bestimmet worden: und überhaupt muß alles, was in dem Leibe vorgehet, von Gott entspringen, so ferne er in dem Stande einer gewissen Weise der Ausdehnung, und nicht, so ferne er in dem Stande einer Weise des Denkens betrachtet wird (107); das ist, es kann von der Seele, als welche eine Weise zu denken ist (121), nicht entstehen. Welches das andere war. Daher kann weder der Leib die Seele, u. s. w. W. z. e. w.

Anmerkung.

222 Es lässet sich dieses noch deutlicher aus demjenigen verstehen, was wir oben (111) gesaget haben,

haben, daß nämlich die Seele und der Leib eines und dasselbe Ding sey, welches bald unter der Eigenschaft des Denkens, und bald unter der Eigenschaft der Ausdehnung vorgestellet wird. Daher kommt es, daß die Ordnung oder Verknüpfung der Dinge einerley ist, man mag sich die Natur unter dieser oder unter jener Eigenschaft gedenken: und eben daher rühret es, daß die Ordnung des Thuns und Leidens unseres Leibes, der Natur nach zugleich ist mit der Ordnung des Thuns und Leidens in der Seele; welches auch aus der Art des Beweises erhellet, wodurch wir einen obigen Satz (124) erhärtet haben. Ob aber nun gleich dieses also beschaffen ist, daß kein Zweifel dagegen Statt findet: so können wir doch kaum glauben, wenn wir nicht die Sache durch die Erfahrung bestätigen, daß die Menschen sich werden dahin bringen lassen, solches mit gelassenem Gemüthe zu überlegen; so fest hängen dieselben an der Meinung, daß der Leib nach dem bloßen Winke der Seele bald sich bewege, bald ruhe, und vieles verrichte, was bloß auf der Willkühr und Erfindungskunst der Seele beruhe. Denn, was der Leib ist, das hat bisher noch niemand angeben können: das ist, es hat bisher noch niemand aus der Erfahrung gelernet, was der Leib bloß nach den Gesetzen der Natur, so ferne diese nur allein als körperlich betrachtet wird, thun, und was derselbe nicht thun könne, es sey dann, daß er von der Seele bestimmet werde. Denn

bisher

bisher kennet noch niemand den Bau des Leibes so genau, daß er alle Verrichtungen desselben erklären könnte: füritzo zu geschweigen, daß wir vieles an den Thieren bemerken, was den menschlichen Witz weit übersteiget; und daß die Nachtgänger vieles im Schlafe thun, was sie wachender Weise nicht wagten. Woraus zur Genüge erhellet, daß der Leib bloß nach den Gesetzen seiner Natur vieles kann, worüber sich seine Seele selbst wundern muß. Ferner kann niemand sagen, auf welche Weise und durch was für Mittel die Seele den Leib bewege: und eben so wenig, wie viel Grade der Bewegung dieselbe dem Leibe mittheilen könne, und mit wie großer Geschwindigkeit sie solchen zu bewegen vermöge. Woraus dann folget; wann die Menschen sagen, diese oder jene That des Leibes rühre von der Seele her, welche die Herrschaft über den Leib habe: daß sie alsdann selbst nicht wissen, was sie sagen, und damit nichts anderes thun, als daß sie mit scheinbaren Worten gestehen, die wahre Ursache derselben That sey ihnen verborgen, ohne daß sie sich darüber verwunderten. Jedoch, sie werden versetzen: sie möchten es nun gleich wissen oder nicht wissen, durch welche Mittel die Seele den Leib bewegte; so erführen sie doch in der That, daß der Leib ganz untüchtig sey, wann die Seele sich ungeschickt befinde, eine Handlung auszudenken. Sie wüßten noch weiter aus der Erfahrung, daß es bloß allein in der Seele Gewalt

walt stehe, zu reden und auch zu schweigen, und viele andere Dinge zu thun, wovon sie um dieser Ursache willen glauben, daß solche auf den Entschluß der Seele ankämen. Allein, was das erste betrifft: so fragen wir sie, ob nicht die Erfahrung eben so gut lehre, wann im Gegentheile der Leib untüchtig ist, daß alsdann zugleich die Seele zum Denken ungeschickt sey? Denn, wann der Leib im Schlafe ruhet: so bleibet die Seele mit ihm zugleich so lange im Schlummer, und hat keine Gewalt, wie bey wachendem Zustande, etwas auszufinden. Hernach wird auch iedermann aus der Erfahrung wissen, daß die Seele nicht allezeit gleich geschickt ist, einer gegebenen Sache nachzudenken: sondern, nachdem der Leib mehr oder weniger tüchtig ist, das Bild dieses oder jenes Gegenstandes in sich erwecken zu lassen; nachdem ist auch die Seele mehr oder weniger geschickt, diesen oder jenen Gegenstand anzuschauen. Ja, wird man ferner einwenden, aus den bloßen Gesetzen der Natur, so ferne dieselbe nur allein als körperlich betrachtet wird, sey es aber doch unmöglich, die Ursachen der Gebäude, Gemälde und anderer solcher Sachen, welche durch menschliche Kunst verfertiget werden, herzuleiten: und der menschliche Leib wäre nimmermehr im Stande, zum Beyspiele, eine Kirche aufzubauen, wenn derselbe nicht von der Seele bestimmet und gelenket würde. Allein, wir haben bereits gezeiget, daß die Menschen ja nicht wissen, was

der-

der Leib vermöge, und was aus der bloßen Betrachtung seiner Natur könne herausgebracht werden: imgleichen, daß kraft ihrer eigenen Erfahrung vieles nach den bloßen Gesetzen der Natur geschiehet, wovon sie nimmermehr geglaubet hätten, daß es auf andere Weise möglich wäre, als durch die Seele und ihre Regirung; dergleichen dasjenige ist, was die Nachtgänger im Schlafe thun, und worüber sie, wann sie erwachen, sich selbst verwundern. Hier wollen wir noch den Bau des menschlichen Leibes selbst anziehen, als welcher, der künstlichen Einrichtung nach, alle andere Gebäude, welche durch die Kunst der Menschen iemals sind aufgeführet worden, sehr weit übertrifft: füritzo dasjenige zu geschweigen, was wir bereits oben erwiesen haben; nämlich, daß aus der Natur, unter beyderley Eigenschaft betrachtet, Unendliches folget. Was nun weiter den andern Einwurf anbelanget: so würde es wahrhaftig weit besser mit den Menschen und ihren Umständen beschaffen seyn, wenn es in der Menschen Gewalt stünde, sowol zu schweigen als zu reden. Es lehret aber die Erfahrung mehr als zu viel, daß die Menschen nichts weniger in ihrer Gewalt haben, als ihre Zunge, und nichts weniger vermögen, als ihre Begierden zu mäßigen: daher es auch gekommen ist, daß die Meisten glauben, wir handelten nur alsdann aus freyer Willkühr, wann wir ein mäßiges Verlangen nach etwas hätten, weil nämlich die

Begierde zu diesen Dingen durch die Erinnerung einer andern Sache, an die wir oft gedenken, leicht kann zurückgetrieben werden; keineswegs aber, wann wir etwas mit einem starken Affekte begehren, und dieser durch Erinnerung einer andern Sache sich nicht dämpfen lässet. Doch, wenn die Menschen nicht aus der Erfahrung wüßten, daß wir vieles thun, was uns hernach gereuet; und daß wir oft, nämlich alsdann, wann ein Streit von widerwärtigen Affekten in uns ist, die Sache besser wissen, und doch nicht darnach thun: so würde sie nichts abhalten, zu glauben, wir handelten in allen Stücken nach einer freyen Willkühr. So glaubet das Kind, es begehre die Milch aus freyem Willen, und der zornige Knabe bildet sich ein, er wolle die Rache freywillig: und dieses denket auch der Zaghafte von sich, wann er die Flucht ergreifen will. Imgleichen glaubet auch der Trunkene, er rede dasjenige aus freywilliger Entschließung seiner Seele, was er nachgehends nüchterner Weise lieber wollte, daß er es verschwiegen hätte. Eben so glaubet ein Wahnwitziger, eine Klatsche, ein Knabe, und noch viele andere dergleichen Leute mehr, sie redeten aus freyer Entschließung des Gemüths: da sie doch nicht vermögend sind, dem Triebe zu reden, welchen sie in sich haben, zu widerstehen. Daß also sowol die Erfahrung als die Vernunft deutlich lehret, die Menschen halten sich bloß aus der Ursache in ihren Handlungen für frey, weil

sie sich derselben bewußt, die Ursachen aber, wodurch sie bestimmet werden, ihnen verborgen sind: noch über dieses auch deßwegen, weil die Entschließungen der Seele nichts anderes sind, als die Begierden selbst; daher dieselben nach der verschiedenen Beschaffenheit des Leibes eine große Mannichfaltigkeit haben. Denn ein ieder handelt in allen Stücken nach seinem Affekte. Wer noch dabey mit widerwärtigen Affekten streitet; der weis selbst nicht, was er will: wer aber gar keinen Affekt hat; der lässet sich leicht durch iede Vorstellung hin und her treiben. Aus diesem allem erhellet nun wahrhaftig sehr deutlich, daß sowol die Entschließungen, als die Begierden der Seele, mit der Bestimmung des Leibes der Natur nach zugleich, oder vielmehr eines und eben dasselbe Ding sind, welches wir, wenn es unter der Eigenschaft des Denkens betrachtet und durch dieselbe erkläret wird, die Entschließung nennen: und wenn es unter der Eigenschaft der Ausdehnung betrachtet und aus den Gesetzen der Bewegung und Ruhe hergeleitet wird; so nennen wir es die Bestimmung, wie solches noch deutlicher aus demjenigen wird zu erkennen seyn, was wir itzo gleich anführen wollen. Denn ein anderes ist dieses, was wir hiebey hauptsächlich zu merken bitten, daß wir nichts nach dem Entschlusse der Seele thun können, wenn wir uns desselben nicht erinnern. So können wir, zum Beyspiele, kein Wort sprechen, es sey dann, daß die Erinnerung uns

solches

solches wieder in das Gemüthe bringet. Ferner, so stehet es auch nicht in der freyen Macht der Seele, sich einer Sache zu erinnern, oder dieselbe zu vergessen. Daher glaubet man auch insgemein, daß bloß dieses in der Macht der Seele stünde, daß wir eine Sache, deren wir uns erinnern, entweder verschwiegen, oder aus bloßer Entschließung unserer Seele heraus sagten. Allein, wenn uns träumet, wir redeten: so glauben wir auch, wir redeten aus freyer Entschließung der Seele; und dennoch reden wir nicht, oder wenn wir reden: so geschiehet solches aus eigener freyer Bewegung des Leibes. Weiter träumet uns, als wenn wir einige Dinge vor andern verhehleten, und zwar nach eben solchem Entschlusse der Seele, als wir bey wachendem Zustande Dinge, welche wir wissen, verschweigen. Endlich träumet uns auch, wir thäten einige Dinge nach dem Entschlusse der Seele, welche wir bey wachendem Zustande zu thun nicht wagen. Nun möchten wir doch gerne wissen, ob es dann in der Seele zwo Gattungen der Entschließungen gebe, eine von schwärmenden, und eine andere von freywilligen Entschließungen? Wenn wir in der Unsinnigkeit nicht so weit verfallen wollen: so müssen wir nothwendig zugeben, daß dieser Entschluß der Seele, welchen man für willkührlich hält, von der Einbildungskraft oder dem Gedächtnisse nicht unterschieden, und nichts anderes sey, als diejenige Bejahung, welche der Begriff, so ferne

er ein Begriff ist, in sich schließet (209). Daher entstehen die Entschließungen in der Seele nach eben der Nothwendigkeit, als die Begriffe der wirklich vorhandenen Dinge. Diejenigen also, welche meinen, sie redeten, schwiegen oder thäten irgend etwas anderes aus freyer Entschließung der Seele, die träumen mit offenen Augen.

Der 3 Satz.

223 **Die Thaten der Seele entspringen nur aus vollständigen Begriffen: die Leidenschaften aber derselben kommen nur aus unvollständigen Begriffen her.**

Beweis.

Das Erste, welches das Wesen der Seele ausmachet, ist nichts anderes, als der Begriff von einem wirklich vorhandenen Körper (121, 126), welcher aus vielen andern zusammengesetzet ist (152), und wovon einige vollständig (188), andere aber unvollständig sind (175). Alles also, was aus der Natur der Seele folget, und wovon die Seele die nächste Ursache ist, woraus man es verstehen muß, das muß nothwendig entweder aus einem vollständigen, oder aus einem unvollständigen Begriffe folgen. So ferne nun die Seele unvollständige Begriffe hat, so ferne leidet dieselbe nothwendig (219). Daher

erfolgen die Thaten der Seele nur aus vollständigen Begriffen, und die Seele leidet nur deßwegen, weil sie unvollständige Begriffe hat. W. z. e. w.

Anmerkung.

Wir sehen also, daß die Leidenschaften sich nicht weiter auf die Seele beziehen, als nur, so ferne dieselbe etwas in sich hat, was eine Verneinung in sich fasset, oder so ferne man sie als einen Theil der Natur betrachtet, welcher für sich ohne andere sich nicht klar und deutlich gedenken lässet. Und auf diese Art könnten wir zeigen, daß die Leidenschaften sich auf andere einzele Dinge eben so, als auf die Seele, beziehen, und auf keine andere Weise können gedacht werden: allein unser Vorhaben bey gegenwärtiger Abhandlung gehet nur allein auf die menschliche Seele. 224

Der 4 Satz.

Kein Ding kann zerstöret werden, wenn solches nicht durch eine äußerliche Ursache geschiehet. 225

Beweis.

Dieser Satz ist für sich klar. Denn die Erklärung eines Dinges bejahet das Wesen desselben Dinges; sie verneinet aber solches nicht: oder sie setzet das Wesen des Dinges;

hebet aber solches nicht auf. Wenn wir also nur allein auf das Ding selbst, und nicht auf die äußerlichen Ursachen, Acht haben: so werden wir nichts in ihm antreffen können, was dasselbe zerstören könnte. W. z. e. w.

Der 5 Satz.

226 So ferne ein Ding das andere zerstören kann: so ferne sind dieselben von widerwärtiger Natur, das ist, sie können in so ferne nicht in einem dritten zugleich seyn.

Beweis.

Denn, wenn sie mit einander übereinkommen oder in einem dritten zugleich seyn könnten: so würde folgen, daß in einem Dinge etwas seyn könnte, was dasselbe zu zerstören vermöchte; welches aber ungereimt ist (225). Daher, so ferne ein Ding u. s. w. W. z. e. w.

Der 6 Satz.

227 Ein iedes Ding bemühet sich, so viel an ihm ist, in seinem Wesen zu verharren.

Beweis.

Die einzelen Dinge sind Weisen, durch welche die Eigenschaften Gottes auf gewisse

und

und bestimmte Art ausgedrücket werden (64): das ist, es sind Dinge, welche die Macht Gottes, durch welche Gott ist und wirket, auf gewisse und bestimmte Weise ausdrücken (80). So hat auch kein Ding etwas in sich, wovon es könnte zerstöret werden, oder was das Daseyn desselben aufhöbe (225); vielmehr stehet es allem demjenigen entgegen, was sein Daseyn aufzuheben vermag (226): daher bemühet es sich, so viel es kann und so viel an ihm ist, in seinem Wesen zu verharren. W. z. e. w.

Der 7 Satz.

Die Bemühung, nach welcher ein jedes Ding sich bestrebet, in seinem Wesen zu verharren, ist weiter nichts, als das wirkliche Wesen des Dinges selbst. 228

Beweis.

Aus dem gegebenen Wesen eines jeden Dinges folget einiges nothwendig (82), und die Dinge vermögen weiter nichts, als dasjenige, was aus der bestimmten Natur derselben nothwendig folget (69). Daher ist die Kraft oder die Bemühung eines jeden Dinges, nach welcher es entweder allein oder mit andern zugleich etwas thut, oder zu thun sich bestrebet; das ist, die Kraft oder Bemühung,

nach welcher es sich bestrebet in seinem Wesen zu verharren (227): weiter nichts, als das gegebene oder wirkliche Wesen desselben Dinges. W. z. e. w.

Der 8 Satz.

229 **Die Bemühung, nach welcher ein iedes Ding sich bestrebet, in seinem Wesen zu verharren, schließet keine endliche, sondern eine unendliche Zeit in sich.**

Beweis.

Denn, wenn dieselbe eine begrenzte Zeit in sich schlösse, welche die Dauer des Dinges bestimmete: so würde alsdann aus der bloßen Kraft, durch welche ein Ding ist, folgen, daß das Ding nach derselben bestimmten Zeit nicht da seyn könnte, sondern daß es müßte zerstöret werden. Dieses aber ist ungereimt (225): daher schließet die Bemühung, durch welche ein Ding ist, keine bestimmte Zeit in sich; sondern weil im Gegentheile das Ding, wenn es von keiner äußerlichen Ursache zerstöret wird, durch eben dieselbe Kraft, nach welcher solches itzo da ist, auch da zu seyn beständig verharren muß (225): so schließet folglich diese Bemühung eine unbestimmte Zeit in sich. W. z. e. w.

Der

Der 9 Satz.

Die Seele bemühet sich, sowol in so ferne sie klare und deutliche, als in so ferne sie verwirrte Begriffe hat, sich in ihrem Wesen nach einer gewissen unbestimmten Dauer zu erhalten, und ist sich dieser ihrer Bemühung bewußt. 230

Beweis.

Das Wesen der Seele bestehet aus vollständigen und unvollständigen Begriffen, wie wir vorhin (223) gezeiget haben: und also bemühet sich dieselbe, sowol in so ferne sie diese, als in so ferne sie jene hat, in ihrem Wesen zu verharren (228), und dieses nach einer gewissen unbestimmten Dauer (229). Da aber die Seele durch die Begriffe von den Beschaffenheiten des Leibes sich nothwendig ihrer bewußt ist (166): so ist auch die Seele sich ihrer Bemühung bewußt (228). W. z. e. w.

Anmerkung.

Wenn diese Bemühung sich auf die Seele allein beziehet; so wird sie der Wille genennet: wenn sie aber sich auf die Seele und den Leib zugleich beziehet; so nennet man dieselbe den natürlichen Trieb. Daß also dieser nichts anderes ist, als das Wesen des Menschen selbst, aus dessen Natur dasjenige, was zu ihrer Er- 231

haltung gereichet, nothwendig folget: daher ist der Mensch solches zu thun bestimmet. Ferner, so ist zwischen dem natürlichen Triebe und der Begierde kein weiterer Unterschied, als daß die Begierde meistentheils von den Menschen gesaget wird, so ferne sie sich ihres natürlichen Triebes bewußt sind. Daher kann man dieselbe also erklären: nämlich die Begierde ist der natürliche Trieb, verknüpfet mit dem Bewußtseyn desselben. Aus diesem allem erhellet nun, daß wir uns nach keiner Sache bestreben, solche wollen, einen Trieb und Begierde darnach haben; weil wir sie für gut erkennen: sondern wir urtheilen im Gegentheile, daß eine Sache deßwegen gut sey, weil wir uns nach derselben bestreben, sie wollen, einen Trieb und Begierde darnach empfinden.

Der 10 Satz.

232 **Der Begriff, welcher das Daseyn unseres Leibes ausschließet, kann nicht in unserer Seele befindlich seyn, sondern ist derselben entgegen.**

Beweis.

Was unsern Leib zu zerstören vermag, das kann unmöglich in demselben enthalten seyn (226): und also kann auch der Begriff davon nicht in Gott zu finden seyn, so ferne derselbe den Begriff von unserm Leibe in sich hat (116);

(116); das ist, der Begriff davon kann sich nicht in unserer Seele befinden (121, 126). Hingegen, weil das Erste, welches das Wesen der Seele ausmachet, der Begriff eines wirklich daseyenden Leibes ist (121, 126): so bestehet das Erste und Vornehmste von der Bemühung unserer Seele darinnen, das Daseyn unseres Leibes zu bejahen (228). Daher ist der Begriff, welcher das Daseyn unseres Leibes verneinet, unserer Seele entgegen, u. s. w. W. z. e. w.

Der 11 Satz.

Was die wirkende Kraft unseres Leibes vermehret oder vermindert, fördert oder einschränket, dessen Begriff vermehret oder vermindert auch die denkende Kraft unserer Seele, fördert oder schränket dieselbe ein. 233

Beweis.

Dieser Satz erhellet aus dem obigen (109 oder auch 151).

Anmerkung.

Wir sehen also, daß die Seele große Veränderungen leiden, und bald zu mehrerer, bald zu geringerer Vollkommenheit fortschreiten kann: und aus diesen Leidenschaften lassen sich die Affekten der Freude und Traurigkeit erklären. 234

Wir werden also in dem Folgenden durch die Freude eine Leidenschaft verstehen, wodurch die Seele zu größerer Vollkommenheit gelanget: durch die Traurigkeit aber eine Leidenschaft, wodurch dieselbe zu geringerer Vollkommenheit fortschreitet. Ferner werden wir den Affekt der Freude, wenn er sich auf Seele und Leib zugleich beziehet, den Kitzel oder die Lustbarkeit: und die Traurigkeit in diesem Falle, den Schmerz oder die Schwermuth nennen. Es ist aber hiebey zu merken, daß Kitzel und Schmerz von dem Menschen gesaget werden, wenn nur ein Theil vor andern davon gerühret wird: Lustbarkeit und Schwermuth hingegen, wenn alle Theile gleich stark davon gerühret sind. Was die Begierde ist, das haben wir schon vorhin (231) erkläret: und außer diesen dreyen erkennen wir keinen weiteren ursprünglichen Affekt; denn die übrigen werden wir besser unten aus diesen dreyen herleiten. Jedoch, ehe wir weiter fortfahren: so wollen wir vorher den vorigen Satz (232) noch etwas ausführlicher erklären, damit man deutlicher einsehe, wie ein Begriff dem andern entgegen ist.

Wir haben oben (158) gezeiget, daß der Begriff, welcher das Wesen der Seele ausmachet, das Daseyn des Leibes so lange in sich schließet, als der Leib wirklich da ist. Ferner folget aus demjenigen, was wir noch vorher (113, 114) erwiesen haben, daß das gegenwär-

tige

tige Daseyn unserer Seele nur allein darauf beruhet, nämlich, daß die Seele das wirkliche Daseyn des Leibes in sich schließet. Weiter haben wir gezeiget, daß auch diejenige Kraft der Seele, nach welcher sie sich die Dinge einbildet und derselben erinnert, darauf ankommet, daß dieselbe das wirkliche Daseyn des Leibes in sich schließet (156, 159). Hieraus folget also, daß das gegenwärtige Daseyn der Seele und ihrer Einbildungskraft aufgehoben wird, so bald dieselbe aufhöret, das gegenwärtige Daseyn des Leibes zu bejahen. Die Ursache aber, warum die Seele dieses Daseyn des Leibes zu bejahen aufhöret, kann nicht die Seele selbst seyn (225): auch dieses nicht, daß der Leib zu seyn aufhöret. Denn die Ursache, warum die Seele das Daseyn des Leibes bejahet, ist nicht diese, weil der Leib zu seyn angefangen hat (108). Daher höret solche aus eben demselben Grunde auch deßwegen nicht auf, das Daseyn des Leibes zu bejahen, weil der Leib zu seyn aufhöret: sondern dieses entstehet von einem andern Begriffe, welcher das gegenwärtige Daseyn unseres Leibes, und folglich auch unserer Seele, ausschließet (112); daher ist dieser Begriff dem Begriffe, welcher das Wesen der Seele ausmachet, entgegen.

Der 12 Satz.

Die Seele bemühet sich, so viel sie kann, sich dasjenige durch die Einbil- 235

dungs-

dungskraft vorzustellen, was die wirkende Kraft des Leibes vermehret oder fördert.

Beweis.

So lange der menschliche Leib sich in dem Stande einer Weise befindet, welche die Natur eines äußerlichen Körpers in sich schließet: so lange muß die menschliche Seele denselben Körper als gegenwärtig anschauen (156). Folglich, so lange die menschliche Seele einen äußerlichen Körper als gegenwärtig anschauet, das ist, sich denselben einbildet (157): so lange ist der menschliche Leib in dem Stande einer Weise, welche die Natur desselben äußerlichen Körpers in sich schließet (109). So lange also die Seele sich dasjenige einbildet, was die wirkende Kraft unseres Leibes vermehret oder fördert: so lange ist auch der Leib in dem Stande einer Weise, welche die wirkende Kraft desselben vermehret oder fördert (217); und folglich wird die denkende Kraft der Seele eben so lange vermehret oder gefördert (233). Daher muß die Seele, so viel sie kann, sich bemühen, sich dasselbe durch die Einbildungskraft vorzustellen (227 oder 230). W. z. e. w.

Der 13 Satz.

236 Wenn die Seele sich dasjenige einbildet, was die wirkende Kraft des Leibes

des vermindert oder einschränket: so bemühet sie sich, so viel sie kann, sich solcher Dinge zu erinnern, welche das Daseyn desselben ausschließen.

Beweis.

So lange die Seele sich etwas dergleichen einbildet: so lange wird die Kraft der Seele und des Leibes vermindert oder eingeschränket (wie wir nur erst [235] erwiesen haben). Nichts desto weniger wird sie sich solches so lange einbilden, bis die Seele eine andere Einbildung bekommt, welche das gegenwärtige Daseyn desselben ausschließet (156). Das ist (wie wir eben erwiesen haben), die Kraft der Seele und des Leibes wird so lange vermindert oder eingeschränket, bis die Seele sich etwas anderes einbildet, was das Daseyn desselben ausschließet: daher wird die Seele, so viel sie kann, sich bemühen, sich solches einzubilden, oder sich dessen zu erinnern (230). W. z. e. w.

Zusatz.

Hieraus folget, daß die Seele einen 237
Abscheu hat, sich dasjenige einzubilden, was ihre und ihres Leibes Kräfte vermindert oder einschränket.

Anmerkung.

238 Es ist hieraus deutlich zu erkennen, was die Liebe und was der Haß ist. Nämlich die Liebe ist nichts anderes, als eine Freude, mit dabey verknüpftem Begriffe der äußerlichen Ursache: und der Haß nichts anderes, als eine Traurigkeit, mit dabey verknüpftem Begriffe der äußerlichen Ursache. Wir sehen daher, daß derjenige, welcher liebet, sich nothwendig bestreben muß, die Sache, die er liebet, gegenwärtig zu haben und zu erhalten: und im Gegentheile, wer einen Haß hat, der bemühet sich, die Sache, welche er hasset, von sich zu schaffen und zu zerstören. Doch von diesem allem wird in dem Folgenden ausführlicher gehandelt werden.

Der 14 Satz.

239 **Wenn die Seele einmal zweene Affekten zugleich gehabt hat: so wird dieselbe nachher, wann sie einen von beyden wieder bekommt, auch den andern dazu bekommen.**

Beweis.

Wenn der menschliche Leib einmal von zweenen Körpern zugleich ist gerühret worden; und die Seele bildet sich nachgehends einen von denselben ein: so wird ihr gleich der andere dabey einfallen (159). Nun zeigen aber

die

die Einbildungen der Seele mehr den Zustand unseres Leibes, als die Natur der äußerlichen Körper, an (155): daher, wenn der Leib, und folglich auch die Seele (215), einmal zweene Affekten zugleich gehabt hat; so wird dieselbe nachher, wenn sie einen von beyden wieder bekommt, auch den andern dazu bekommen. W. z. e. w.

Der 15 Satz.

Ein iedes Ding kann zufälliger Weise eine Ursache der Freude, Traurigkeit oder Begierde werden. 240

Beweis.

Man setze, daß die Seele zweene Affekten zugleich habe, wovon der eine ihre wirkende Kraft weder vermehre noch vermindere, und der andere dieselbe entweder vermehre oder vermindere (217). Nun erhellet aus dem vorhergehenden Satze, wenn in der Seele nachher derjenige Affekt durch seine wahre Ursache, welche (wie man annimmt) für sich ihre denkende Kraft weder vermehret noch vermindert, wieder erreget wird: daß gleich auch der andere, welcher ihre denkende Kraft vermehret oder vermindert, das ist, Freude oder Traurigkeit (234), dabey erreget werden müsse. Daher wird dasselbe Ding nicht für sich, sondern zufälliger Weise, eine Ursa-

che der Freude oder Traurigkeit seyn. Auf eben diese Art kann nun auch gar leicht erwiesen werden, daß dasselbe Ding zufälliger Weise eine Ursache der Begierde werden könne. W. z. e. w.

Zusatz.

241 Bloß deßwegen, weil wir eine Sache mit dem Affekte der Freude oder Traurigkeit angeschauet haben, ob sie gleich nicht die wirkende Ursache davon ist, kann es geschehen, daß wir dieselbe lieben oder hassen.

Beweis.

Denn bloß deßwegen geschiehet es, daß die Seele nachher, wenn sie sich die Sache wieder einbildet, in den Affekt der Freude oder Traurigkeit geräth (239), das ist, daß die Kräfte der Seele und des Leibes vermehret oder vermindert werden, u. s. w. (234). Folglich geschiehet es, daß die Seele eine Begierde hat, sich die Sache einzubilden (235), oder solche verabscheuet (237): das ist, daß sie dieselbe liebet oder hasset (238). W. z. e. w.

Anmerkung.

242 Hieraus lässet sich verstehen, wie es zugehet, daß wir gewisse Dinge lieben oder hassen, ohne

daß

daß uns die mindeste Ursache davon bewußt ist, bloß aus einer natürlichen Freundschaft und Feindschaft (sympathia et antipathia), wie man es nennet. Hieher gehören auch diejenigen Gegenstände, welche uns bloß deßwegen in Freude oder Traurigkeit setzen, weil sie etwas Aehnliches mit denen Gegenständen haben, die eben denselben Affekt in uns zu erregen pflegen, wie wir in dem Folgenden zeigen werden. Es ist uns zwar wol bekannt, daß diejenigen Schriftsteller, welche diese Namen der natürlichen Freundschaft und Feindschaft zuerst eingeführet haben, darunter gewisse verborgene Eigenschaften der Dinge haben verstehen wollen: dessen ungeachtet aber wird es uns erlaubt seyn, bekannte oder offenbare Eigenschaften mit denselben zu benennen.

Der 16 Satz.

Bloß deßwegen, weil wir uns vorstellen, die Sache habe etwas Aehnliches mit demjenigen Gegenstande an sich, welcher die Seele in Freude oder Traurigkeit zu versetzen pfleget; obgleich dasjenige, worinnen die Sache dem Gegenstande ähnlich ist, die wirkende Ursache dieser Affekten nicht ausmachet: müssen wir dennoch dieselbe lieben oder hassen. 243

Beweis.

Dasjenige, was dem gegenwärtigen Gegenstande ähnlich ist, haben wir (wie man annimmt) in dem andern Gegenstande selbst mit dem Affekte der Freude oder Traurigkeit angeschauet. Wenn nun die Seele von dem Bilde desselben gerühret wird: so muß sie auch zugleich in diesen oder jenen Affekt gerathen (239); und folglich wird die Sache, in welcher wir uns eben dasselbe vorstellen, zufälliger Weise eine Ursache der Freude oder Traurigkeit werden (240). Daher müssen wir, obgleich dasjenige, worinnen sie dem Gegenstande ähnlich ist, die wirkende Ursache dieser Affekten nicht ausmachet, dieselbe dennoch lieben oder hassen (241). W. z. e. w.

Der 17 Satz.

244 Wenn wir uns vorstellen, die Sache, welche uns Traurigkeit zu verursachen pfleget, habe mit einer andern etwas Aehnliches, die eben so große Freude in uns zu erregen pfleget: so müssen wir dieselbe hassen und lieben zugleich.

Beweis.

Denn die Sache ist (wie man setzet) eine Ursache der Traurigkeit für sich, und so ferne wir uns solche mit diesem Affekte vorstellen,

so hassen wir dieselbe (238). In so ferne wir uns aber dabey vorstellen, sie habe etwas Aehnliches mit einer andern, welche uns eben so große Freude zu verursachen pfleget: in so ferne müssen wir dieselbe mit eben so großer Heftigkeit lieben (243). Daher müssen wir sie hassen und lieben zugleich. W. z. e. w.

Anmerkung.

245 Dieser Zustand der Seele, welcher aus zweenen widerwärtigen Affekten entstehet, heißet die Wankelmüthigkeit. Es verhält sich also dieselbe zu dem Affekte, wie der Zweifelmuth zu der Einbildung (200): so daß Wankelmüthigkeit und Zweifelmuth nicht weiter von einander unterschieden sind, als dem Grade nach. Wir müssen aber hiebey noch erinnern, daß wir in dem vorhergehenden Satze diese Wankelmüthigkeit aus solchen Quellen hergeleitet haben, welche von dem einen Affekte eine Ursache für sich, und von dem andern eine Ursache zufälliger Weise sind: welches deßwegen geschehen ist, weil dieselbe auf diese Weise aus dem Vorhergehenden leichter konnte erwiesen werden; nicht aber deßwegen, als wenn wir leugneten, daß die Wankelmüthigkeit meistentheils von einem Gegenstande herrührete, welcher die wirkende Ursache von beyderley Affekten ist. Denn der menschliche Leib ist aus vielen einzelen Dingen von verschiedener Natur zusammengesetzet (145), und kann also von einem und demselben Körper

auf verschiedene Weisen gerühret werden (135): und auch umgekehrt, weil eines und dasselbe Ding mancherley Weisen haben kann; so kann es auch einen und denselben Theil des Leibes auf mancherley und unterschiedene Weisen in Bewegung setzen. Woraus sich leicht begreifen lässet, daß ein und derselbe Gegenstand eine Ursache von mancherley und widerwärtigen Affekten seyn kann.

Der 18 Satz.

246 **Der Mensch wird durch das Bild einer vergangenen oder zukünftigen Sache, in eben denselben Affekt der Freude und Traurigkeit gebracht, als es durch das Bild einer gegenwärtigen Sache geschiehet.**

Beweis.

So lange der Mensch durch das Bild einer Sache gerühret wird: so muß er solche als gegenwärtig anschauen, wenn sie gleich nirgends vorhanden ist (156, 157). Er kann auch dieselbe sich nicht als vergangen oder zukünftig einbilden, als nur, so ferne das Bild derselben mit dem Bilde der vergangenen oder zukünftigen Zeit verknüpfet ist (199). Also ist das Bild der Sache, für sich allein betrachtet, einerley und eben dasselbe, man mag solches auf die zukünftige, vergangene oder gegen=

gegenwärtige Zeit ziehen: das ist, der Zustand des Leibes oder der Affekt ist eben derselbe, das Bild mag von einer vergangenen, zukünftigen oder gegenwärtigen Sache seyn (155); daher ist der Affekt der Freude und Traurigkeit eben derselbe, das Bild mag von einer vergangenen, zukünftigen oder gegenwärtigen Sache seyn. W. z. e. w.

Die 1 Anmerkung.

Wir nennen hier eine Sache in so ferne vergangen oder zukünftig, als wir durch dieselbe sind gerühret worden, oder noch sollen gerühret werden: zum Beyspiele, so ferne wir solche gesehen haben oder noch sehen werden; so ferne sie uns ergetzet hat oder noch ergetzen wird; so ferne sie uns geschadet hat oder noch schaden wird; u. s. w. Denn, so ferne wir sie uns solchergestalt einbilden: so bejahen wir das Daseyn derselben; das ist, der Leib hat alsdann keinen Eindruck, welcher das Daseyn der Sache ausschlösse; und also wird der Leib durch das Bild derselben Sache auf eben die Weise gerühret, als wenn die Sache selbst gegenwärtig wäre (156). Allein, weil diejenigen, welche viele Erfahrung haben, gemeiniglich wankelmüthig sind, so lange sie eine Sache als zukünftig oder vergangen anschauen, und an dem Erfolge der Sache meistentheils noch zweifeln (200): so geschiehet es, daß die Affekten, welche aus dergleichen Bildern der Dinge entstehen, nicht gar 247

beständig sind, sondern gemeiniglich durch Bilder von andern Dingen gestöret werden, bis die Menschen von dem Erfolge der Sache mehrere Gewißheit bekommen.

Die 2 Anmerkung.

248 Aus demjenigen, was nur erst angeführet worden, lässet sich verstehen, was Hoffnung, Furcht, Zuversicht, Verzweifelung, Fröhlichkeit und Gewissensbisse sind. Nämlich, die Hoffnung ist nichts anderes, als eine unbeständige Freude, welche aus dem Bilde einer zukünftigen oder vergangenen Sache entstehet, an deren Erfolge wir zweifeln. Die Furcht hingegen ist eine unbeständige Traurigkeit, welche aus dem Bilde einer zweifelhaften Sache entstehet. Wenn nun der Zweifel aus diesem Affekte wegfällt: so verwandelt sich die Hoffnung in die Zuversicht, und die Furcht in die Verzweifelung; nämlich in eine Freude oder Traurigkeit, welche aus dem Bilde einer Sache entstehet, die wir gefürchtet oder gehoffet haben. Weiter ist die Fröhlichkeit eine Freude, welche aus dem Bilde einer vergangenen Sache entstehet, an deren Erfolge wir gezweifelt haben. Endlich ist der Gewissensbiß eine Traurigkeit, welche der Fröhlichkeit entgegen stehet.

Der 19 Satz.

249 **Wer sich vorstellet, daß dasjenige, was er liebet, zerstöret werde; der muß**

sich

sich betrüben: wenn er aber sich vorstellet, daß es erhalten werde; so muß er sich freuen.

Beweis.

Die Seele bemühet sich, so viel sie kann, sich dasjenige vorzustellen, was die wirkende Kraft des Leibes vermehret oder fördert (235): das ist, dasjenige, was sie liebet (238). Nun wird aber die Einbildungskraft durch dasjenige gefördert, was das Daseyn des Dinges setzet, und im Gegentheile durch dasjenige eingeschränket, was das Daseyn des Dinges ausschließet (156). Also müssen die Bilder von Dingen, welche das Daseyn der geliebten Sache setzen, die Bemühung der Seele fördern, nach welcher sie sich bestrebet, sich die geliebte Sache vorzustellen; das ist, sie müssen in der Seele Freude erwecken (234): und was hingegen das Daseyn der geliebten Sache ausschließet, das muß eben dieselbe Bemühung der Seele einschränken; das ist, derselben Traurigkeit verursachen (234). Wer daher sich vorstellet, daß dasjenige, was er liebet, zerstöret werde; der muß sich betrüben: u. s. w. W. z. e. w.

Der 20 Satz.

Wer sich vorstellet, daß dasjenige, 250
was er hasset, zerstöret werde, der muß sich freuen.

Beweis.

Die Seele ist bemühet, sich dasjenige vorzustellen, was das Daseyn derer Dinge, wodurch die wirkende Kraft des Leibes vermindert oder eingeschränket wird, ausschließet (236): das ist, sie ist bemühet, sich dasjenige vorzustellen, was das Daseyn derer Dinge, welche sie hasset, ausschließet (238). Das Bild also von einem Dinge, welches das Daseyn desjenigen, was die Seele hasset, ausschließet, muß diese Bemühung der Seele fördern: das ist, es machet der Seele Freude (234). Wer sich daher vorstellet, daß dasjenige, was er hasset, zerstöret werde, der muß sich freuen. W. z. e. w.

Der 21 Satz.

251 **Wer sich vorstellet, daß dasjenige, was er liebet, sich in dem Zustande der Freude oder Traurigkeit befinde; der muß ebenfals in Freude oder in Traurigkeit gerathen: und beyde Affekten werden bey dem Liebenden entweder heftiger oder gelinder seyn, nachdem beyde in dem geliebten Dinge heftiger oder gelinder anzutreffen sind.**

Beweis.

Die Bilder von solchen Dingen, welche das Daseyn der geliebten Sache setzen, fördern

dern die Bemühung der Seele, nach welcher sie sich bestrebet, sich die geliebte Sache vorzustellen (wie wir vorhin [249] erwiesen haben). Nun setzet aber die Freude das Daseyn des freudigen Dinges: und dieses um so viel mehr, ie heftiger der Affekt der Freude ist; weil dieselbe in dem Fortgange zu grösserer Vollkommenheit bestehet (234). Das Bild von der Freude eines geliebten Dinges fördert also in dem Liebenden die Bemühung der Seele: das ist, es setzet den Liebenden in Freude (234); und zwar in desto grössere Freude, ie heftiger dieser Affekt in dem geliebten Dinge ist. Welches das erste war. Weiter, in so ferne ein Ding Traurigkeit empfindet, in so ferne wird es zerstöret: und dieses um so viel mehr, ie grössere Traurigkeit dasselbe empfindet (234). Wer daher sich vorstellet, daß dasjenige, was er liebet, Traurigkeit empfinde; der muß ebenfals in Traurigkeit gerathen: und diese Traurigkeit wird desto grösser seyn, ie heftiger dieser Affekt in dem geliebten Dinge anzutreffen ist (249). W. z. e. w.

Der 22 Satz.

Wenn wir uns vorstellen, daß iemand einem Dinge, das wir lieben, Freude mache: so erreget dieses in uns eine Liebe gegen denselben. 252 Im Gegentheile,

gentheile, wenn wir uns vorstellen, daß iemand dem geliebten Dinge Traurigkeit verursache: so erwecket dieses in uns einen Haß gegen denselben.

Beweis.

Wer das Ding, das wir lieben, in Freude oder in Traurigkeit versetzet: der verursachet uns ebenfals Freude oder Traurigkeit; wenn wir uns nämlich vorstellen, daß das geliebte Ding sich in demselben Zustande der Freude oder Traurigkeit wirklich befinde (251). Nun setzet man, daß diese Freude oder Traurigkeit also in uns zu finden sey, daß sie mit dem Begriffe der äußerlichen Ursache verknüpfet ist. Wenn wir uns daher vorstellen, daß iemand einem Dinge, das wir lieben, Freude oder Traurigkeit verursache: so müssen wir zur Liebe oder zum Hasse gegen denselben beweget werden (238). W. z. e. w.

Anmerkung.

253 Der vorige Satz (251) lehret uns, was das Mitleiden ist, welches wir also erklären können, daß es eine Traurigkeit sey, welche aus dem Uebel des andern entspringet. Was für einen Namen wir aber der Freude beylegen sollen, welche aus dem Guten eines andern entstehet, das wissen wir nicht. Weiter wollen wir die Liebe gegen denjenigen, welcher dem andern

Gutes

Gutes erzeiget hat, die Gunst: und hingegen den Haß gegen einen, welcher dem andern Böses bewiesen hat, den Unwillen nennen. Endlich ist zu merken, daß wir nicht allein mit einem Dinge Mitleiden haben, welches wir lieben (wie wir vorhin [251] gezeiget haben): sondern auch mit einem solchen, gegen welches wir vorher gar keinen Affekt gehabt haben, wenn wir es nur uns ähnlich achten (wie wir weiter unten erweisen werden). Folglich müssen wir auch demjenigen günstig seyn, welcher einem uns ähnlichen Dinge Gutes erzeiget hat, und im Gegentheile gegen denjenigen einen Unwillen fassen, welcher einem uns ähnlichen Dinge ein Uebel zugefüget hat.

Der 23 Satz.

Wer sich vorstellet, daß dasjenige, was er hasset, Traurigkeit empfinde, der muß sich freuen; wenn er im Gegentheile sich vorstellet, daß solches Freude genieße, so muß er sich betrüben: und beyderley Affekten werden entweder heftiger oder gelinder seyn, nachdem der Widerpart derselben in demjenigen, was man hasset, heftiger oder gelinder ist. 254

Beweis.

Beweis.

So ferne das gehässige Ding Traurigkeit empfindet, so ferne wird solches zerstöret: und dieses um so viel mehr, ie größer die Traurigkeit ist, welche es empfindet (234). Wer sich also vorstellet, daß ein Ding, welches er hasset, Traurigkeit empfinde: der wird dagegen Freude davon genießen (250); und zwar desto größere Freude, ie größer, seiner Vorstellung nach, die Traurigkeit in dem gehässigen Dinge anzutreffen ist. Welches das erste war. Ferner, so setzet die Freude das Daseyn des freudigen Dinges (234): und dieses um so viel mehr, ie größer man sich die Freude in demselben vorstellet. Wenn daher iemand sich vorstellet, daß einer, den er hasset, Freude genieße: so wird diese Vorstellung die Bemühung desselben einschränken (236); das ist, derjenige, welcher den Haß hat, wird Traurigkeit empfinden (234), u. s. w. W. z. e. w.

Anmerkung.

255 Diese Freude wird kaum im mindesten dauern oder ohne einigen Streit des Gemüthes seyn können. Denn (wie wir gleich hiernächst [261] zeigen werden), so ferne der Mensch sich vorstellet, daß ein ihm ähnliches Ding Traurigkeit empfinde; so ferne muß er sich betrüben: und so auch im Gegentheile, wenn er sich vorstellet, daß solches Freude genieße. Hier aber sehen wir nur bloß auf den Haß.

Der

Der 24 Satz.

Wenn wir uns vorstellen, daß ie- 256
mand einem Dinge, welches wir hassen, Freude mache: so werden wir einen Haß gegen denselben bekommen. Wenn wir hingegen uns vorstellen, daß er demselben Dinge Traurigkeit verursache: so werden wir Liebe gegen ihn empfinden.

Beweis.

Der Beweis von diesem Satze wird eben so angestellet, als bey dem vorigen 22 Satze (252), welchen man daselbst nachsehen kann.

Anmerkung.

Diese und dergleichen Affekten des Hasses 257
werden zu dem Neide gerechnet, welcher daher nichts anderes ist, als der Haß, so ferne man ihn betrachtet, wie er den Menschen in eine solche Gemüthsverfassung setzet, daß er sich über das Uebel des andern freuet, und im Gegentheile über das Gute desselben sich betrübet.

Der 25 Satz.

Wir sind bemühet, von uns und 258
dem von uns geliebten Dinge alles dasjenige zu bejahen, was, unserer Vorstellung

stellung nach, uns oder dem geliebten Dinge Freude machet: und hingegen alles das zu verneinen, was, unserer Vorstellung nach, uns oder dem geliebten Dinge Traurigkeit verursachet.

Beweis.

Was, unserer Vorstellung nach, dem geliebten Dinge Freude oder Traurigkeit verursachet: das erreget auch in uns Freude oder Traurigkeit (251). Nun ist aber die Seele bemühet, dasjenige, was uns Freude machet, so viel sie kann, sich vorzustellen (235); das ist, als gegenwärtig anzuschauen (156, 157): und im Gegentheile das Daseyn desjenigen auszuschließen, was uns Traurigkeit verursachet (236). Daher sind wir bemühet, alles dasjenige von uns und dem von uns geliebten Dinge zu bejahen, was, unserer Vorstellung nach, uns und dem geliebten Dinge Freude machet: und so auch im Gegentheile. W. z. e. w.

Der 26 Satz.

259 **Wir sind bemühet, von einem Dinge, welches wir hassen, alles dasjenige zu bejahen, was, unserer Vorstellung nach, demselben Traurigkeit verursachet, und alles dasjenige von ihm zu vernei-**

verneinen, was unserer Vorstellung nach demselben Freude machet.

Beweis.

Der gegenwärtige Satz folget eben so aus dem 23 (254), wie der vorhergehende 25 (258) aus dem 21 Satze (251) geschlossen wird.

Anmerkung.

Wir sehen also hieraus, wie es leicht geschehen könne, daß ein Mensch von sich und seinem 260
geliebten Dinge mehr, als recht ist, und im Gegentheile von einem Dinge, welches er hasset, weniger, als recht ist, hält. Diese Einbildung, wenn sie auf die Person selbst gehet, welche mehr, als recht ist, von sich hält, wird der Hochmuth genennet. Es ist derselbe eine Art des Wahnwitzes, weil der Mensch mit offenen Augen träumet, er vermöge alles dasjenige, was er doch nur bloß in der Einbildung erlangen kann, und welches er als wirkliche Dinge anschauet und sich damit belustiget, so lange er sich nichts einbilden kann, was das Daseyn derselben ausschließet und seine eigene wirkende Kraft bestimmet. Der Hochmuth ist also eine Freude, welche daher entstehet, daß der Mensch mehr, als recht ist, von sich hält. Diejenige Freude, welche entstehet, wenn der Mensch von einem andern mehr hält, als recht ist, nennet man die Hochachtung: endlich heißet diejenige Freude,

welche entstehet, wenn iemand von dem andern weniger hält, als recht ist, die Geringschätzung.

Der 27 Satz.

261 Wenn wir uns vorstellen, daß ein uns ähnliches Ding, gegen welches wir sonst keinen Affekt gehabt haben, in einem Affekte stehe: so gerathen wir bloß deßwegen in eben dergleichen Affekt.

Beweis.

Die Bilder der Dinge sind solche Beschaffenheiten des menschlichen Leibes, deren Begriffe die äußerlichen Körper als uns gegenwärtig vorstellen (158): das ist, deren Begriffe die Natur unseres Leibes, und auch zugleich die gegenwärtige Natur des äußerlichen Körpers in sich schließen (153). Wenn nun die Natur des äußerlichen Körpers der Natur unseres Leibes ähnlich ist: so wird der Begriff des äußerlichen Körpers, den wir uns vorstellen, eine Beschaffenheit unseres Leibes in sich schließen, welche der Beschaffenheit des äußerlichen Körpers ähnlich ist. Folglich, wenn wir uns vorstellen, daß ein anderer uns Aehnlicher in einem Affekte stehe: so wird diese Vorstellung eine Beschaffenheit unseres Leibes ausdrücken, welche diesem Affekte ähnlich ist: daher gerathen wir deßwegen, weil wir

wir uns vorstellen, daß ein uns ähnliches Ding in einem Affekte stehe, mit demselben in eben dergleichen Affekt. Wenn wir gegen ein uns ähnliches Ding einen Haß haben: so bekommen wir in so ferne den widerwärtigen Affekt desselben, und nicht den ähnlichen (254). W. z. e. w.

Die 1 Anmerkung.

Diese Nachahmung der Affekten, wenn sie auf die Traurigkeit gehet, heißet das Mitleiden (wovon oben [253] nachzusehen ist): wenn sie sich aber auf die Begierde beziehet: so wird sie die Nacheiferung genennet. Diese ist daher nichts anderes, als die Begierde zu einer Sache, welche in uns daher entspringet, weil wir uns vorstellen, daß andere uns ähnliche Personen eben dieselbe Begierde haben. 262

Der 1 Zusatz.

Wenn wir uns vorstellen, daß iemand, gegen den wir keinen Affekt gehabt haben, einem uns ähnlichen Dinge Freude mache: so werden wir Liebe gegen denselben verspüren. Wenn wir im Gegentheile uns vorstellen, daß derselbe einem solchen Dinge Traurigkeit verursache: so werden wir einen Haß gegen ihn bekommen. 263

Beweis.

Dieser wird aus dem vorhergehenden Satze (261) eben so hergeleitet, als der 22 Satz (252) aus dem 21 (251).

Der 2 Zusatz.

264 Ein Ding, dessen uns dauert, können wir deßwegen nicht hassen, weil das Elend desselben uns Traurigkeit verursachet.

Beweis.

Denn, wenn wir solches deßwegen hassen könnten: so würden wir aus der Traurigkeit desselben Freude schöpfen (254); welches aber wider die angenommene Bedingung ist.

Der 3 Zusatz.

265 Wir sind bemühet, ein solches Ding, dessen uns dauert, so viel wir können, von seinem Elende zu befreyen.

Beweis.

Was einem Dinge, dessen uns dauert, Traurigkeit verursachet, das erwecket in uns eine ähnliche Traurigkeit (261). Wir bemühen uns also, einen solchen Gedanken in uns zu erwecken, welcher das Daseyn desselben Dinges ausschließet, oder welcher dasselbe Ding zerstöret (236): das ist, wir haben eine

eine Begierde solches zu zerstören, oder werden bestimmet dasselbe zu zerstören (231). Daher sind wir bemühet, ein Ding, dessen uns dauert, von seinem Elende zu befreyen. W. z. e. w.

Die 2 Anmerkung.

Dieser Wille oder Trieb wohlzuthun, welcher 266
daher entstehet, weil wir mit demjenigen Dinge, dem wir eine Wohlthat erzeigen wollen, Mitleiden haben, wird die Wohlgewogenheit genennet: und also ist dieselbe nichts anderes, als eine Begierde, welche aus dem Mitleiden entspringet. Im übrigen kann man von der Liebe und dem Hasse gegen denjenigen, der einem Dinge, welches wir uns als uns ähnlich vorstellen, Gutes oder Böses bewiesen hat, oben (253) nachsehen.

Der 28 Satz.

Wir sind bemühet, alles dasjenige, 267
was unserer Vorstellung nach zur Freude gereichet, zu befördern, daß es geschehe: was aber, unserer Vorstellung nach, der Freude entgegen ist oder zur Traurigkeit gereichet; das sind wir bemühet von uns zu schaffen oder zu zerstören.

Beweis.

Was unsern Gedanken nach zur Freude gereichet, das sind wir bemühet, so viel wir können, uns vorzustellen (235): das ist, wir bemühen uns, so viel wir können, solches als gegenwärtig, oder wirklich daseyend, anzuschauen (156). Nun ist aber die Bemühung der Seele oder ihre Kraft im Denken so groß, als die Bemühung des Leibes oder die Kraft desselben im Wirken, und sie ist der Natur nach mit derselben zugleich (wie aus dem obigen [110, 122] deutlich erhellet). Wir bemühen uns also nach allen Kräften, daß solches wirklich da seyn möge: oder (welches nach dem obigen [231] einerley ist) wir begehren und verlangen solches, als unsere Absicht. Welches das erste war. Ferner, wenn wir uns vorstellen, daß dasjenige, was wir für eine Ursache der Traurigkeit halten, oder dasjenige, was wir hassen (238), zerstöret werde: so freuen wir uns (250). Wir müssen uns also (nach dem ersten Theile des gegenwärtigen Beweises) bemühen, solches zu zerstören, oder dasselbe von uns zu schaffen, damit wir es nicht als gegenwärtig anschauen mögen (236). Welches das andere war. Daher sind wir bemühet, alles dasjenige, was unserer Vorstellung nach zur Freude u. s. w. W. z. e. w.

Der 29 Satz.

Wir sind auch bemühet, alles das- 268
jenige zu thun, was, unsern Gedanken nach, andere Menschen * mit Freuden ansehen: und im Gegentheile verabscheuen wir dasjenige, was wir glauben, daß es andere Leute verabscheuen.

Beweis.

Wenn wir uns vorstellen, daß andere Menschen etwas lieben oder hassen: so lieben und hassen wir solches eben deßwegen auch (261); das ist, wir freuen uns eben deßwegen über die Gegenwart des Dinges, oder betrüben uns darüber (238). Daher werden wir uns bemühen, alles dasjenige zu thun, was wir uns vorstellen, daß es andere Menschen lieben, oder mit Freuden ansehen, u. s. w. W. z. e. w.

Anmerkung.

Diese Bemühung, etwas zu thun und zu 269
lassen, bloß aus der Ursache, um andern Menschen gefällig zu seyn, wird der Ehrgeiz genennet: zumal, wenn wir dem gemeinen Volke mit solcher heftigen Neigung zu gefallen trachten,

* Hier und in dem Folgenden muß man durch andere Menschen solche verstehen, gegen welche wir vorher keinen Affekt gehabt haben.

daß wir einige Dinge mit unserm eigenen oder anderer Leute Schaden thun oder unterlassen. Sonst heißet sie die Leutseligkeit. Die Freude, da wir uns eines andern Handlung vorstellen, wodurch er sich bemühet hat, uns zu vergnügen, nennen wir das Lob: die Traurigkeit hingegen, nach welcher wir die Handlungen desselben verabscheuen, werden wir die Schande nennen.

Der 30 Satz.

270 Wenn iemand etwas gethan hat, was seiner Vorstellung nach andern Menschen Freude machet: so wird derselbe davon Freude geniessen, mit dabey verknüpftem Begriffe seiner selbst, als der Ursache; oder er wird sich selbst mit Freuden anschauen. Im Gegentheile, wenn er etwas gethan hat, was seiner Vorstellung nach andern Traurigkeit verursachet: so wird er sich selbst mit Betrübniß anschauen.

Beweis.

Wer sich vorstellet, daß er andern Freude oder Traurigkeit verursache: der empfindet eben deßwegen gleichfals Freude oder Traurigkeit (261). Da nun aber der Mensch durch die Beschaffenheiten seiner selbst, wodurch

durch derselbe zum Thun bestimmet wird, sich seiner bewußt ist (161, 166): so muß derjenige, welcher etwas gethan hat, was seiner Vorstellung nach andern Freude machet, ebenfals Freude genießen, mit dabey verknüpftem Bewußtseyn seiner, als der Ursache davon; oder er wird sich selbst mit Freuden anschauen. Und so auch im Gegentheile. W. z. e. w.

Anmerkung.

Da die Liebe eine Freude ist, mit dabey verknüpftem Begriffe der äußerlichen Ursache; und der Haß eine Traurigkeit, gleichfals mit dabey verknüpftem Begriffe der äußerlichen Ursache (238): so muß auch diese Freude und Traurigkeit eine Gattung der Liebe und des Hasses seyn. Weil aber Liebe und Haß auf äußerliche Gegenstände gehen: so müssen wir diesen Affekten andere Namen geben; nämlich die Freude mit dabey verknüpftem Begriffe einer äußerlichen Ursache, wollen wir die Ehrliebe, und die derselben entgegen stehende Traurigkeit, die Scham nennen. Es verstehet sich, daß diese Freude oder Traurigkeit daher entstehen müsse, daß der Mensch glaubet, man lobe oder schände ihn: sonst werden wir die Freude mit dabey verknüpftem Begriffe einer äußerlichen Ursache, die Zufriedenheit mit sich selbst; die derselben entgegen stehende Traurigkeit aber, die Reue nennen. Ferner, weil es möglich ist, daß die 271

Freude, welche iemand andern zu machen glaubet, nur bloß in der Einbildung bestehet (157); und ein ieder bemühet ist, sich alles dasjenige von sich selbst einzubilden, was seiner Vorstellung nach ihm Freude machet (258): so kann es leicht geschehen, daß ein Ehrliebender hochmüthig wird, und sich einbildet, er sey bey iedermann angenehm, ob er gleich allen Leuten beschwerlich ist.

Der 31 Satz.

272 Wenn wir uns vorstellen, daß ein anderer etwas liebe, oder begehre, oder hasse, was wir selbst lieben, begehren oder hassen: so werden wir eben deßwegen dasselbe desto beständiger lieben, u. s. w. Wenn wir aber uns vorstellen, daß der andere dasjenige, was wir lieben, verabscheue, oder auch das Gegentheil: so werden wir in Wankelmüthigkeit gerathen.

Beweis.

Wir lieben etwas schon allein deßwegen, weil wir uns vorstellen, daß der andere solches liebe (261). Nun nimmt man aber an, daß wir es auch ohne diesen lieben. Es kommt also zu der Liebe noch eine neue Ursache hinzu, wodurch dieselbe unterhalten wird: daher

daher müssen wir dasjenige, was wir lieben, eben deßwegen desto beständiger lieben. Ferner verabscheuen wir ein Ding deßwegen, weil wir uns vorstellen, daß ein anderer solches verabscheue (261). Wenn wir nun setzen, daß wir dasselbe zugleich lieben: so werden wir das Ding zu gleicher Zeit lieben und auch verabscheuen; oder, wir werden in Wankelmüthigkeit gerathen (245). W. z. e. w.

Zusatz.

Aus diesem und dem vorhergehenden 273
28 Satze (267) folget, daß ein ieder, so viel er kann, sich bemühet, daß alle andere Menschen eben das lieben mögen, was er liebet, und auch dasjenige hassen mögen, was er hasset. Daher jener Dichter saget:

Speremus pariter, pariter metuamus amantes:
Ferreus est, si quis, quod sinit alter, amat.

Freund, liebst du mich: so laß uns gleich gesinnet seyn;
Laß Furcht und Hoffnung uns in einem Ziel vereinen.
Sag, fliehst du dieß? ich auch. Denn, ist ein Mensch kein Stein:
So wird sein Freund und er ein Herz und Seele scheinen.

Anmer-

Anmerkung.

274 Diese Bemühung, zu machen, daß iedermann dasjenige gut heiße oder verwerfe, was wir lieben oder hassen, ist in der That eine Art des Ehrgeizes (269): und wir sehen also hieraus, daß ein ieder von Natur begehret, daß alle die andern nach seinem Sinne leben sollen. Da nun aber alle Menschen gleiche Begierde hierinnen haben; so sind sie insgesamt einer dem andern im Wege: und da sie alle von allen den andern wollen gelobet oder geliebet seyn; so geschiehet es eben dadurch, daß sie sich unter einander hassen.

Der 32 Satz.

275 **Wenn wir uns vorstellen, daß iemand sich mit einer Sache, deren nicht mehr als einer theilhaftig werden kann, belustiget: so werden wir uns bemühen zu machen, daß er derselben Sache nicht theilhaftig werde.**

Beweis.

Wenn wir uns vorstellen, daß ein anderer sich an einer Sache belustige: so werden wir nur allein deßwegen dieselbe lieben und eine Begierde haben, uns an ihr zu belustigen (261, 263). Nun sind wir aber in den Gedanken (wie man setzet), dieser Freude stehe

im

im Wege, daß der andere sich mit derselben Sache belustiget: daher werden wir uns bemühen, daß er derselben nicht theilhaftig werde (267). W. z. e. w.

Anmerkung.

Wir sehen also, es sey mit der Natur der Menschen insgemein so beschaffen, daß sie mit denen, welchen es übel gehet, Mitleiden haben, und diejenigen, denen es wohl gehet, beneiden: und zwar ist dieser Neid um so viel größer, je heftiger sie die Sache lieben, deren der andere, ihrer Vorstellung nach, theilhaftig ist (272). Weiter erkennen wir hieraus, daß aus eben derselben Eigenschaft der menschlichen Natur, aus welcher folget, daß die Menschen mitleidig sind, auch dieses folget, daß dieselben neidisch und ehrgeizig sind. Endlich, wenn wir die Erfahrung hiebey zu Rathe ziehen wollen: so werden wir befinden, daß dieselbe alles dieses gar deutlich lehret: zumal, wenn wir auf die ersten Jahre unseres Lebens Acht haben. Denn, wir bemerken, daß die Kinder, weil nämlich ihr Leib gleichsam in einem beständigen Gleichgewichte stehet, bloß deßwegen lachen oder weinen, weil sie andere lachen oder weinen sehen: was sie auch nur andere machen sehen, das wollen sie gleich nachthun. Dieses nämlich geschiehet deßwegen, weil die Bilder, wie wir oben gezeiget haben, die Beschaffenheiten des menschlichen Leibes selbst, oder die Weisen sind, nach welchen

der

der menschliche Leib von den äußerlichen Ursachen gerühret und veranlasset wird, dieses oder jenes zu thun.

Der 33 Satz.

277 Wenn wir ein uns ähnliches Ding lieben: so bemühen wir uns, so viel wir können, zuwege zu bringen, daß uns dasselbe wieder lieben möge.

Beweis.

Wenn wir ein Ding lieben: so bemühen wir uns, so viel wir können, uns solches vor andern vorzustellen (235). Wenn nun ein Ding uns ähnlich ist: so werden wir uns bemühen, demselben vor andern Freude zu verschaffen (268); oder, wir werden uns bemühen, so viel wir können, zu machen, daß das geliebte Ding Freude empfinde, mit dabey verknüpftem Begriffe von uns: das ist, daß es uns wieder liebe (238). W. z. e. w.

Der 34 Satz.

278 Je stärker der Affekt ist, welchen, unserer Vorstellung nach, das geliebte Ding gegen uns träget: desto größere Ehrliebe werden wir darüber empfinden.

Beweis.

Beweis.

Wir bemühen uns, so viel wir können, daß das von uns geliebte Ding uns wieder lieben möge (277): das ist, daß das geliebte Ding Freude genießen möge, mit dabey verknüpftem Begriffe von uns (238). Je größer wir uns also die Freude vorstellen, welche das geliebte Ding unsertwegen empfindet, desto mehr wird diese Bemühung gefördert: das ist, desto größere Freude schöpfen wir daraus (233, 234). Wenn wir aber uns deßwegen freuen, weil wir einem andern uns ähnlichen Dinge Freude verursachet haben: so schauen wir uns selbst mit Freuden an (270). Daher, ie stärker der Affekt ist, welchen, unserer Vorstellung nach, das geliebte Ding gegen uns träget: desto größer wird die Freude seyn, mit welcher wir uns selbst anschauen; das ist, desto größere Ehrliebe werden wir darüber empfinden (271). W. z. e. w.

Der 35 Satz.

Wenn sich iemand vorstellet, daß das von ihm geliebte Ding mit einem andern durch eben dieselbe oder noch genauere freundschaftliche Verknüpfung, als er bisher allein genossen, sich verbunden habe: so wird er gegen das geliebte 279

geliebte Ding einen Haß empfinden, und das andere Ding beneiden.

Beweis.

Je grösser sich iemand die Liebe vorstellet, welche das geliebte Ding gegen ihn trage, desto mehr Ehrliebe wird derselbe darüber empfinden (278); das ist, er wird sich freuen (271), und also sich bemühen, so viel er kann, sich vorzustellen, daß das geliebte Ding mit ihm auf das genaueste verbunden sey (267): welche Bemühung oder Trieb dadurch unterhalten wird, wenn er sich vorstellet, daß der andere eben dieses für sich begehre (272). Nun setzet man aber, daß diese Bemühung oder dieser Trieb durch das Bild des geliebten Dinges, mit dabey verknüpftem Bilde desjenigen, mit welchem das geliebte Ding sich verbindet, eingeschränket werde: daher wird derselbe darüber Traurigkeit empfinden, mit dabey verknüpftem Begriffe des geliebten Dinges, als der Ursache, und zugleich mit dabey verknüpftem Bilde des andern (234); das ist, er wird einen Haß gegen das geliebte Ding empfinden (238): zugleich aber auch gegen das andere Ding (241), welches er deßwegen, weil es sich an dem geliebten Dinge belustiget, beneiden wird (254, 257). W. z. e. w.

Anmer-

Anmerkung.

Dieser Haß gegen ein geliebtes Ding, mit 280
dem Neide vergesellschaftet, wird die Eifersucht genennet, welche daher nichts anderes ist, als eine Wankelmüthigkeit, welche aus Liebe und Hasse zugleich entstehet, mit dabey verknüpftem Begriffe eines andern Dinges, welches man beneidet. Ueberdem wird auch dieser Haß gegen das geliebte Ding heftiger oder gelinder seyn, nach Verhältniß der Freude, welche der Eifersüchtige aus der gegenseitigen Liebe des geliebten Dinges zu genießen pflegte: auch nach Verhältniß des Affekts, welchen er gegen denjenigen trug, mit dem das geliebte Ding sich verbunden hat. Denn, wenn er zuvor einen Haß gegen ihn gehabt hat: so wird er deßwegen das geliebte Ding hassen, weil er sich vorstellet, daß solches demjenigen, was er hasset, Freude verschaffe (256); und auch deßwegen, weil er sich gezwungen siehet, das Bild des geliebten Dinges mit dem Bilde desjenigen, den er hasset, zu verbinden. Dieser leztere Grund findet insgemein statt bey der Liebe gegen das weibliche Geschlecht. Denn, wer sich vorstellet, daß eine Weibsperson, die er liebet, sich von einem andern gebrauchen lasse: der wird sich nicht allein deßwegen betrüben, weil seine Begierde eingeschränket wird: sondern er muß auch deßwegen, weil er sich gezwungen siehet, das Bild des geliebten Dinges mit den Schamgliedern und dem natürlichen Auswurfe des andern zu

verbinden, dasselbe verabscheuen. Hierzu kommt endlich noch dieses, daß der Eifersüchtige nicht mehr die vorige Mine von dem geliebten Dinge bekommt, womit es ihm sonst zu begegnen pflegte. Auch dieseswegen betrübt sich der Liebhaber, wie wir gleich itzo zeigen wollen.

Der 36 Satz.

281 **Wer sich eines Dinges, woran er sich einmal belustiget hat, wieder erinnert: der hat eine Begierde, dessen mit eben denselben Umständen wieder habhaft zu werden, als da er das erstemal sich an demselben belustigte.**

Beweis.

Alles, was der Mensch mit dem Dinge, welches ihn belustiget, zugleich empfunden hat, das wird ihm zufälliger Weise eine Ursache der Freude (240): daher wird derselbe begierig seyn, alles desselben mit dem Dinge, welches ihm Lust verursachet hat, zugleich habhaft zu werden; oder, er wird eine Begierde haben, des Dinges mit eben denselben Umständen habhaft zu werden, als da er das erstemal sich an demselben belustigte.

Zusatz.

282 Wenn also der Liebhaber merket, daß einer von diesen Umständen fehlet: so wird er sich betrüben.

Beweis.

Beweis.

Denn, so ferne er merket, daß ein Umstand fehlet: so ferne stellet er sich etwas vor, was das Daseyn desselben Dinges ausschließet. Da er aber aus Liebe nach demselben Dinge oder Umstande begierig ist (281): so muß er in so ferne, als er sich die Ermangelung desselben vorstellet, sich betrüben (249). W. z. e. w.

Anmerkung.

Diese Traurigkeit, so ferne sie auf die Ab- 283
wesenheit dessen gehet, was wir lieben, wird das Verlangen genennet.

Der 37 Satz.

Die Begierde, welche aus Traurig- 284
keit oder Freude, Hasse oder Liebe entstehet, ist desto heftiger, ie stärker der Affekt ist.

Beweis.

Die Traurigkeit vermindert die wirkende Kraft des Menschen, oder schränket dieselbe ein (234): das ist, sie vermindert die Bemühung, nach welcher der Mensch sich bestrebet in seinem Wesen zu verharren, oder schränket dieselbe ein (228). Sie ist also dieser Bemühung entgegen (226); und alles, wor-

nach ein trauriger Mensch strebet, gehet dahin, die Traurigkeit von sich zu schaffen. Je grösser aber die Traurigkeit ist, desto grösserem Theile der wirkenden Kraft des Menschen muß dieselbe nothwendig entgegen stehen (nach der Erklärung der Traurigkeit [234]): daher ie grösser die Traurigkeit ist, mit desto grösserer wirkender Kraft wird dagegen der Mensch sich bestreben, die Traurigkeit von sich zu schaffen; das ist, mit desto grösserer Begierde oder Triebe wird er sich bestreben, die Traurigkeit wegzuschaffen (231). Ferner, weil die Freude die wirkende Kraft des Menschen vermehret oder fördert (234): so wird auf gleiche Art bewiesen, daß der Mensch, welcher in Freude stehet, nichts anderes begehret, als dieselbe zu erhalten; und dieses mit desto grösserer Begierde, ie grösser die Freude ist. Endlich, da Haß und Liebe wirkliche Affekten der Freude oder Traurigkeit sind: so folget auf gleiche Weise, daß die Bemühung, der Trieb oder die Begierde, welche aus dem Hasse oder der Liebe entstehet, desto heftiger seyn müsse, nachdem der Haß und die Liebe stark sind. W. z. e. w.

Der 38 Satz.

285 Wenn iemand gegen das geliebte Ding einen Haß bekommt, so daß die Liebe gänzlich verlischet: so wird er solches

solches aus eben dem Grunde stärker hassen, als wenn er es niemals geliebt hätte; und der Haß wird desto größer seyn, ie heftiger vorhin die Liebe gewesen ist.

Beweis.

Wenn iemand gegen ein Ding, welches er liebet, einen Haß bekommt: so werden mehrere Triebe desselben eingeschränket, als wenn er es nicht geliebet hätte. Denn die Liebe ist eine Art der Freude (238), welche der Mensch zu erhalten bemühet ist (267): und zwar dadurch, daß er das Ding als gegenwärtig anschauet (238), und demselben, so viel er kann, Freude verschaffet (251); und diese Bemühung ist um so viel heftiger, als stärker die Liebe (284), zugleich auch die Bemühung ist, zu machen, daß das geliebte Ding ihn wiederum lieben möge (277). Nun werden aber diese Bemühungen durch den Haß gegen das geliebte Ding eingeschränket (237, 254): daher wird der Liebhaber auch dieser Ursache wegen Traurigkeit empfinden (234), und zwar eine desto größere, ie heftiger die Liebe gewesen ist; das ist, über die Traurigkeit, welche zum Hasse Anlaß gegeben hat, entspringet auch noch eine andere daher, weil er das Ding geliebet hat. Folglich wird er das vorher geliebte Ding mit

stärkerem Affekte der Traurigkeit anschauen: das ist, er wird solches stärker hassen, als wenn er es nicht geliebet hätte (238); und dieser Haß wird desto größer seyn, ie heftiger vorhin die Liebe gewesen ist. W. z. e. w.

Der 39 Satz.

286 **Wer den andern hasset; der bemühet sich, demselben Böses zu beweisen, er müßte dann sich befürchten, daß daher ein größeres Uebel für ihn entstehen möchte: hingegen, wer den andern liebet; der bemühet sich nach eben dem Gesetze, ihm Gutes zu thun.**

Beweis.

Den andern hassen, heißet so viel, als sich denselben als eine Ursache der Traurigkeit vorstellen (238). Wer also iemanden hasset, der wird sich bemühen, denselben von sich zu schaffen und zu zerstören (267). Wenn er aber befürchtet, es möchte daher etwas Traurigers oder (welches einerley ist) ein größeres Uebel für ihn entstehen; und er glaubet, solches vermeiden zu können, wenn er das Böse, welches er dem Verhaßten zugedacht hatte, unterließe: so wird er eine Begierde bekommen, von Beweisung des Bösen abzustehen (267): und zwar mit stärkerer Bemühung, als

als welche ihn vorher antrieb, das Böse gegen den andern auszuüben (284); daß also dieselbe die Oberhand behalten muß, wie wir es nach dem Satze haben wollten. Der Beweis von dem andern Theile wird auf eben diese Art geführet. Daher, wer den andern hasset; u. s. w. W. z. e. w.

Anmerkung.

Durch das Gute verstehen wir hier alle Gattungen der Freude, und was noch weiter zu derselben gereichet: sonderlich aber dasjenige, was dem Verlangen, es bestehe nun worinnen es wolle, ein Genügen thut. Durch das Böse aber verstehen wir alle Arten der Traurigkeit, und sonderlich dasjenige, was das Verlangen zunichte machet. Denn wir haben oben (231) gezeiget, daß wir ein Ding nicht deßwegen begehren, weil wir es für gut halten; sondern wir nennen im Gegentheile dasjenige gut, wornach wir eine Begierde haben. Folglich müssen wir dasjenige bös nennen, was wir verabscheuen. Daher urtheilet ein ieder nach seinem Affekte, oder misset nach demselben ab, was gut oder bös, was besser oder schlimmer, und was das Beste oder das Schlimmste sey. So hält ein Geiziger eine Menge Geld für das Beste, und den Mangel desselben für das Schlimmste. Ein Ehrgeiziger hingegen begehret nichts so sehr, als Ehre, und fürchtet sich im Gegentheile für nichts so sehr, als für der Beschämung. Ei- 287

nem Neidischen ist nichts angenehmer, als die Unglückseligkeit des andern, und nichts verdrießlicher, als anderer Glückseligkeit. Und so schätzet ein ieder nach seinem Affekte ein Ding für gut oder bös, für nützlich oder unnütze. Im übrigen wird derjenige Affekt, durch welchen der Mensch in eine Gemüthsverfassung gesetzet wird, dasjenige, was er will, nicht zu wollen, oder dasjenige, was er nicht will, zu wollen, die Verzagtheit genennet: welche daher nichts anderes ist, als die Furcht, so ferne der Mensch dadurch veranlasset wird, das Uebel, welches er sich als zukünftig vorstellet, durch ein geringeres Uebel zu vermeiden (267). Wenn aber das Uebel, welches er fürchtet, eine Beschämung ist: so bekommt die Verzagtheit alsdann den Namen der Schamhaftigkeit. Endlich, wenn die Begierde, ein zukünftiges Uebel zu vermeiden, durch die Besorgung eines andern Uebels eingeschränket wird; so daß der Mensch selbst nicht weis, was er vor dem andern will: so nennet man alsdann die Furcht eine Bestürzung; sonderlich, wenn beyderley Uebel, welches man fürchtet, unter die größten zu rechnen ist.

Der 40 Satz.

288 **Wer sich vorstellet, daß er von dem andern gehasset werde, dabey aber glaubet, er habe ihm nicht die geringste Ursache**

Ursache zum Hasse gegeben: der wird denselben wiederum hassen.

Beweis.

Wer sich vorstellet, daß der andere einen Haß habe, der wird eben dadurch gleichfals in Haß gerathen (261): das ist, er wird in Traurigkeit gerathen, mit dabey verknüpftem Begriffe einer äußerlichen Ursache (238). Nun hat aber derselbe in seiner Vorstellung (wie man setzet) keine andere Ursache der Traurigkeit, außer demjenigen, welcher ihn hasset: daher wird er deßwegen, weil er sich vorstellet von dem andern gehasset zu seyn, Traurigkeit empfinden, mit dabey verknüpftem Begriffe desjenigen, welcher ihn hasset; das ist, er wird denselben wiederum hassen (238). W. z. e. w.

Die 1 Anmerkung.

In dem Falle, da der Mensch sich vorstellet, 289
er habe dem andern rechtmäßige Ursache zum Hasse gegeben, wird derselbe Scham empfinden (270, 271). Dieses aber geschiehet selten (258). Außerdem kann dieser Gegenhaß auch daher entspringen, weil auf den Haß eine Bemühung folget, demjenigen, den man hasset, Böses zu beweisen (286). Wer sich also vorstellet, daß er von dem andern gehasset werde: der wird denselben sich als die Ursache eines Ue-

 bels

bels oder der Traurigkeit vorstellen. Er wird daher Traurigkeit empfinden, oder eine Furcht, mit dabey verknüpftem Begriffe desjenigen, der ihn hasset, als der Ursache: das ist, er wird dagegen wieder einen Haß bekommen, wie vorhin.

Der 1 Zusatz.

290 Wer sich vorstellet, daß der andere, den er liebet, einen Haß gegen ihn trage: der wird einen Streit von Hasse und Liebe zugleich in sich empfinden. Denn, so ferne er sich vorstellet, daß er von dem andern gehasset werde: so wird er dahin gebracht, ihn wiederum zu hassen (288). Nun hat er aber (wie man setzet) dessen ungeachtet Liebe gegen denselben: daher wird er einen Streit von Hasse und Liebe zugleich in sich empfinden.

Der 2 Zusatz.

291 Wenn iemand sich vorstellet, daß ihm von dem andern, gegen den er vorher keinen Affekt gehabt hat, aus Haß ein gewisses Uebel sey angethan worden: so wird er sich gleich bestreben, ihm eben dasselbe Uebel wieder zu beweisen.

Beweis.

Wer sich vorstellet, daß er von dem andern gehasset werde: der wird ihn wiederum hassen (288),

(288), und sich bestreben, alles dasjenige zu erdenken, was demselben Traurigkeit verursachen kann (259); und dieses wird er trachten ihm zu beweisen (286). Nun ist (wie man setzet) das erste, was er sich von dergleichen Dingen vorstellet, das ihm angethane Uebel: daher wird er sich gleich bestreben, ihm solches wieder zu beweisen. W. z. e. w.

Die 2 Anmerkung.

Die Bemühung, demjenigen, den wir hassen, 292
Böses zu beweisen, nennet man den Zorn: die Bemühung aber, das uns angethane Uebel dem andern wieder zu beweisen, wird die Rachgier genennet.

Der 41 Satz.

**Wer sich vorstellet, daß er von dem 293
andern geliebet werde, und dabey nicht glaubet, daß er die geringste Ursache dazu gegeben habe (welches nach dem obigen [241, 243] allerdings geschehen kann): der wird denselben wiederum lieben.**

Beweis.

Der Beweis von diesem Satze wird auf eben die Art geführet, wie bey dem vorhergehenden Satze (288): dessen Anmerkung (289) man auch hiebey nachsehen wolle.

Anmerkung.

294 Wenn der Mensch glaubet, daß er dem andern rechtmäßige Ursache zur Liebe gegeben habe: so wird er Ehrliebe darüber empfinden (270, 271); welches sich öfters zuträget (258). Das Gegentheil davon, wie wir vorhin (289) gedacht haben, eräuget sich, wenn sich iemand vorstellet, daß er von dem andern gehasset werde. Diese gegenseitige Liebe nun, und folglich die Bemühung, demjenigen, der uns liebet, und daher bemühet ist uns Gutes zu thun (286), wieder Gutes zu erzeigen (286), wird der Dank oder die Dankbarkeit genennet: und also ist daraus zu ersehen, daß die Menschen weit bereitwilliger sind, Rache auszuüben, als Wohlthaten zu vergelten.

Zusatz.

295 Wer sich vorstellet, daß er von dem andern, den er hasset, geliebet werde: der wird einen Streit von Liebe und Hasse zugleich bey sich empfinden. Der Beweis davon wird eben so angestellet, wie vorhin bey einem ähnlichen Satze (290).

Anmerkung.

296 Wenn der Haß die Oberhand behält: so wird der Mensch trachten, demjenigen, der ihn liebet, Böses zu beweisen. Diesen Affekt nennet man die Grausamkeit, sonderlich wenn man glaubet,

glaubet, daß derjenige, welcher den andern liebet, keine gewöhnliche Ursache zum Hasse gegeben habe.

Der 42 Satz.

Wer dem andern, aus Liebe oder Begierde Ehre zu erlangen, eine Wohlthat erzeiget hat: der wird sich betrüben, wenn er siehet, daß die Wohlthat mit undankbarem Gemüthe angenommen wird. 297

Beweis.

Wer ein ihm ähnliches Ding liebet: der bemühet sich, so viel er kann, zuwege zu bringen, daß er von demselben wiederum geliebet werde (277). Wenn nun iemand aus Liebe dem andern eine Wohlthat erzeiget: so thut er solches aus Verlangen, welches er bey sich heget, wiederum geliebet zu werden; das ist, in Hoffnung, davon Ehre (278) oder Freude (271) zu genießen. Er wird sich also bemühen, diese Ursache der Ehre, so viel er kann, sich vorzustellen oder als wirklich daseyend anzuschauen (235). Nun stellet er sich aber (wie man setzet) etwas anderes vor, welches das Daseyn derselben Ursache ausschließet: daher muß er eben deßwegen sich betrüben (249). W. z. e. w.

Der 43 Satz.

298 **Der Haß wird durch den gegenseitigen Haß vermehret: hingegen kann derselbe durch Liebe getilget werden.**

Beweis.

Wenn sich iemand vorstellet, daß derjenige, den er hasset, einen Gegenhaß gegen ihn trage: so entstehet dadurch bey ihm ein neuer Haß (288), indem (wie man setzet) der erste noch dauert. Wenn er aber im Gegentheile sich vorstellet, daß derselbe Liebe gegen ihn habe: so muß er, so ferne er sich dieses vorstellet, auch in so ferne sich selbst mit Freuden anschauen (270), und in so ferne sich bemühen, sich demselben gefällig zu erzeigen (268); das ist, er bemühet sich in so weit, denselben nicht zu hassen (288) und ihm keine Traurigkeit zu verursachen. Diese Bemühung nun wird entweder heftiger oder geringer seyn, nachdem der Grad des Affekts ist, aus welchem sie entspringet (284). Wenn daher diese Bemühung stärker ist, als die andere, welche aus dem Hasse entstehet, und nach welcher er dem Dinge, das er hasset, Traurigkeit zu verursachen bemühet ist (259): so wird solche über dieselbe die Oberhand behalten und den Haß aus dem Gemüthe vertilgen. W. z. e. w.

Der 44 Satz.

Wenn der Haß durch die Liebe völlig getilget wird: so verwandelt er sich in Liebe; und diese Liebe ist hernach größer, als wenn der Haß nicht vorhergegangen wäre. 299

Beweis.

Dieser wird eben so veranstaltet, wie bey dem 38 Satze (285). Denn, wer anfänget gegen ein Ding, das er gehasset hat, oder das er mit Traurigkeit anzuschauen gewohnt gewesen ist, eine Liebe zu tragen: der muß eben deßwegen, weil er liebet, Freude empfinden. Und zu dieser Freude, welche die Liebe in sich schließet (238), kommt noch diejenige hinzu, welche daher entstehet, weil die Bemühung, die Traurigkeit von sich zu schaffen, welche der Haß in sich fasset (wie wir vorhin [284] gezeiget haben), dadurch gänzlich gefördert wird: mit dabey verknüpftem Begriffe desjenigen, gegen welchen die Person den Haß getragen hat, als der Ursache davon.

Anmerkung.

Ob nun gleich dieses sich also verhält: so 300
wird doch deßwegen niemand sich bemühen, ein Ding zu hassen, oder Traurigkeit zu haben, um dadurch desto größere Freude zu erlangen: das ist,

ist, es wird niemand eine Begierde haben, sich Schaden zufügen zu lassen, in Hoffnung, sich des Schadens wieder zu erholen; so wenig als iemand verlangen wird krank zu seyn, in Hoffnung wieder gesund zu werden. Denn ein ieder bestrebet sich unaufhörlich, sein Wesen zu erhalten, und die Traurigkeit, so viel er kann, abzuwenden. Wenn man sich nun das Gegentheil vorstellen wollte, nämlich, daß ein Mensch die Begierde haben könnte, einen andern deßwegen zu hassen, damit er ihn hernach desto stärker lieben möchte: so müßte er in diesem Falle ein beständiges Verlangen haben, denselben zu hassen. Denn ie höher der Haß steiget, desto größer muß hernach die Liebe seyn: und also muß der Mensch begierig seyn, den Haß immer stärker zu vermehren; und aus eben diesem Grunde muß er sich bestreben, immer kränker zu werden, damit er hernach desto größere Freude aus der wiedererlangten Gesundheit genießen möge. Er muß sich daher bemühen, beständig krank zu seyn: welches aber ungereimt ist (227).

Der 45 Satz.

301 **Wenn iemand sich vorstellet, daß ein anderer, der ihm ähnlich ist, gegen ein ihm ähnliches Ding, das er liebet, einen Haß trage: so wird er denselben ebenfals hassen.**

Beweis.

Beweis.

Denn das geliebte Ding hat gegen denjenigen, der es hasset, einen Gegenhaß (288): daher muß der Liebende, welcher sich vorstellet, daß der andere das geliebte Ding hasse, sich zugleich vorstellen, daß das geliebte Ding Haß, das ist, Traurigkeit empfinde (238). Folglich muß er sich betrüben (251), und zwar mit dabey verknüpftem Begriffe desjenigen, der das geliebte Ding hasset, als der Ursache davon: das ist, er muß denselben hassen (238). W. z. e. w.

Der 46 Satz.

Wenn iemanden von einem andern aus derselben Ordnung Menschen, oder aus einem andern Volke, als er selbst ist, Freude oder Traurigkeit ist verursachet worden, mit dabey verknüpftem Begriffe desselben, unter dem Namen der gesamten Ordnung oder des gesamten Volks, als der Ursache davon: so wird er nicht nur denselben, sondern auch alle Personen derselben Ordnung, oder desselben Volkes, lieben oder hassen. 302

Beweis.

Dieser erhellet aus dem vorhergehenden 16 Satze (243).

Der 47 Satz.

303 **Die Freude, die wir daher empfinden, weil wir uns vorstellen, daß ein uns ähnliches Ding, welches wir hassen, zerstöret oder ihm ein anderes Uebel angethan werde, entstehet nicht ohne alle Traurigkeit des Gemüths.**

Beweis.

Dieser ist aus dem Vorhergehenden (261) deutlich zu ersehen. Denn so ferne wir uns vorstellen, daß ein uns ähnliches Ding Traurigkeit empfinde: so ferne betrüben wir uns.

Anmerkung.

304 Der Beweis von dem gegenwärtigen Satze lässet sich auch aus dem obigen (157) herleiten. Denn so oft wir an ein Ding gedenken, und sollte es auch nicht einmal wirklich in der Natur vorhanden seyn: so oft stellen wir uns solches nicht anders als gegenwärtig vor, und unser Leib wird auf eben die Weise gerühret. So ferne also das Andenken von dem Dinge lebhaft ist: so ferne wird der Mensch bestimmet, solches mit Traurigkeit anzuschauen. Diese Bestimmung wird nun zwar, indem das Bild von dem Dinge noch fortdauert, durch die Erinnerung solcher Sachen, welche das Daseyn desselben ausschließen, eingeschränket, aber nicht gänzlich

lich aufgehoben. Der Mensch freuet sich also nur in so weit, als diese Bestimmung eingeschränket wird: und daher kommt es, daß diese Freude, welche aus dem Uebel des Dinges, das wir hassen, entspringet, so oft aufs neue entstehet, als wir an dasselbe Ding gedenken. Denn, wie gedacht, wenn das Bild desselben Dinges in uns erwecket wird: so bestimmet solches den Menschen (indem es das Daseyn des Dinges in sich schließet), das Ding mit eben derselben Traurigkeit anzuschauen, als er es zu thun pflegte, da dasselbe vorhanden war. Weil er aber mit dem Bilde desselben Dinges noch andere Bilder verknüpfet hat, welche das Daseyn desselben ausschließen: so wird diese Bestimmung zur Traurigkeit sogleich eingeschränket, und der Mensch empfindet aufs neue die vorige Freude, und dieses so oft, als diese Vorstellung wiederholet wird. Aus eben dieser Ursache geschiehet es nun, daß die Menschen sich freuen, so oft sie an ein schon vergangenes Uebel gedenken, und warum sie die Gefahren, woraus sie errettet worden, so gerne erzählen. Denn, indem sie sich eine Gefahr vorstellen: so schauen sie solche gleichsam als noch zukünftig an, und werden in den Zustand gesetzet, daß sie dieselbe fürchten. Diese Bestimmung zur Furcht wird aufs neue eingeschränket durch den Begriff von der Befreyung, den sie mit dem Begriffe von der gedachten Gefahr verknüpfet haben, als sie davon befreyet wurden. Dieser machet sie aufs

neue deßwegen sicher, und also entstehet bey ihnen aufs neue eine Freude darüber.

Der 48 Satz.

305 Liebe und Haß, zum Beyspiele gegen Peter, werden getilget, wenn die Traurigkeit, welche dieser, und die Freude, welche jene in sich schließet, mit dem Begriffe einer anderwärtigen Ursache verknüpfet werden: und beyderley Affekten werden in so ferne vermindert, als wir uns vorstellen, daß Peter nicht die einzige Ursache von dem einen oder dem andern gewesen sey.

Beweis.

Dieser fließet gleich aus den Erklärungen der Liebe und des Hasses, welche oben (238) stehen. Denn die Freude wird bloß deßwegen eine Liebe gegen Peter, und die Traurigkeit bloß deßwegen ein Haß gegen denselben genennet, weil Peter als die Ursache von dieser oder jener Wirkung betrachtet wird. Wenn nun diese Vorstellung entweder gänzlich oder zumtheile aufgehoben wird: so muß auch der Affekt gegen Peter entweder gänzlich aufhören, oder einestheils vermindert werden.

Der 49 Satz.

Liebe und Haß gegen ein Ding, welches wir uns als frey in seinen Handlungen vorstellen, müssen aus eben dieser Ursache beyderseits stärker seyn, als gegen ein nothwendig handelndes Ding. 306

Beweis.

Ein Ding, welches wir uns als frey in seinen Handlungen vorstellen, muß sich für sich selbst ohne andere gedenken lassen (8). Wenn wir nun uns vorstellen, daß dasselbe eine Ursache der Freude oder Traurigkeit sey: so müssen wir solches eben deßwegen lieben oder hassen (238); und zwar nach der größten Liebe oder dem größten Hasse, welcher nur aus dem gegebenen Affekte entstehen kann (305). Wenn wir aber das Ding, welches die Ursache desselben Affekts ist, als nothwendig handelnd gedenken: so stellen wir uns solches nicht allein, sondern mit andern Dingen, als die Ursache desselben Affekts vor (8); daher muß die Liebe und der Haß gegen dasselbe geringer seyn (305). W. z. e. w.

Anmerkung.

Hieraus folget, daß die Menschen aus der 307
Ursache, weil sie in ihren Handlungen sich für frey halten, stärkere Liebe und Haß gegen einan-

der tragen, als andere Dinge solches thun. Hiezu kommt noch die Nachahmung der Affekten, wovon die vorhergehenden Sätze nachzusehen sind (261, 278, 288, 298).

Der 50 Satz.

308 **Ein iedes Ding kann zufälliger Weise eine Ursache der Hoffnung oder Furcht werden.**

Beweis.

Dieser Satz wird eben so erwiesen, wie der vorhergehende 15 Satz (240), welchen man daher nebst einer vorhergehenden Anmerkung (248) nachsehen wolle.

Anmerkung.

309 Diejenigen Dinge, welche zufälliger Weise eine Ursache der Hoffnung oder Furcht sind, werden gute oder böse Vorbedeutungen genennet. So ferne nun diese Vorbedeutungen eine Ursache von Hoffnung oder Furcht abgeben: so ferne sind sie auch eine Ursache der Freude oder Traurigkeit (nach den Erklärungen der Hoffnung und Furcht, welche oben [248] zu finden sind); und folglich werden sie in so weit von uns geliebet oder gehasset (241), und wir bemühen uns, dieselben entweder als Mittel zu Erlangung solcher Dinge, die wir hoffen, zu gebrauchen, oder sie als Ursachen der Furcht

von

von uns zu schaffen (267). Weiter folget aus dem obigen (258), es sey von Natur mit uns also bewandt, daß wir dasjenige, was wir hoffen, leicht, und was wir hingegen fürchten, schwerlich glauben, und von beyderley Dingen mehr oder weniger, als recht ist, halten. Hieraus sind nun so mancherley Aberglauben entstanden, womit die Menschen sich allenthalben schleppen. Uebrigens achten wir es nicht der Mühe werth zu seyn, daß wir hier noch von der verschiedenen Wankelmüthigkeit handeln, welche aus der Hoffnung und Furcht entstehet: denn es folget schon aus den bloßen Erklärungen dieser Affekten, daß es keine Hoffnung ohne Furcht, und keine Furcht ohne Hoffnung gebe (wie wir an seinem Orte ausführlicher zeigen werden). Wir unterlassen es auch deßwegen, weil wir in so ferne, als wir etwas hoffen oder fürchten, dasselbe lieben oder hassen, und daher ein ieder dasjenige, was vorhin von der Liebe und dem Hasse ist beygebracht worden, leicht für sich auf die Hoffnung und Furcht wenden kann.

Der 51 Satz.

Verschiedene Menschen können von einem und demselben Gegenstande auf verschiedene Art gerühret werden: und ein und derselbe Mensch kann von einem und demselben Gegenstande zu 310

verschiedenen Zeiten auf verschiedene Art gerühret werden.

Beweis.

Der menschliche Leib wird von den äußerlichen Körpern auf vielfältige Weise verändert (147). Es können also zween Menschen zu einer Zeit verschiedene Weisen haben, und also von einem und demselben Gegenstande auf verschiedene Art gerühret werden (135). Ferner kann der menschliche Leib bald diese, bald eine andere Weise an sich haben (147): und folglich von einem und demselben Gegenstande zu verschiedenen Zeiten auf verschiedene Art gerühret werden (135). W. z. e. w.

Anmerkung.

311 Wir sehen also, wie es geschehen könne, daß einer liebet, was der andere hasset; und daß einer fürchtet, was der andere nicht fürchtet: imgleichen, daß ein und derselbe Mensch itzo dasjenige liebet, was er vorher gehasset hat; und itzo eine Sache waget, welche er vorher gefürchtet hat: u. s. w. Ferner, da ein ieder nach seinem Affekte urtheilet, daß ein Ding gut oder bös, besser oder schlimmer sey (287): so folget, daß die Menschen sowol in ihren Urtheilen als in ihren Affekten veränderlich sind *. Daher

* Daß dieses geschehen könne, ungeachtet dessen, daß die menschliche Seele ein Theil des göttlichen Verstandes ist, haben wir oben gezeiget (158).

her geschiehet es, wenn wir die Menschen unter einander vergleichen, daß wir sie nur allein nach ihren Affekten von einander unterscheiden, und einige beherzt, andere verzagt, und andere noch anders nennen. So werden wir zum Beyspiele denjenigen beherzt nennen, welcher das Uebel, das wir zu fürchten pflegen, gering schätzet: und wenn wir noch überdem darauf unsere Gedanken richten, daß seine Begierde, demjenigen, den er hasset, Böses zu beweisen, und demjenigen, den er liebet, Gutes zu thun, durch die Furcht vor einem Uebel, welche uns gewöhnlicher Weise abschrecket, nicht eingeschränket wird; so werden wir denselben verwegen nennen. Weiter wird derjenige uns verzagt zu seyn dünken, welcher ein Uebel fürchtet, das wir gering zu achten pflegen: und wenn wir noch weiter darauf Acht haben, daß die Begierde desselben durch die Furcht vor einem Uebel, welche uns nicht zurückhalten kann, eingeschränket wird; so werden wir ihn kleinmüthig nennen. Und so urtheilet ein ieder. Endlich, da der Mensch von Natur also geartet und in seinem Urtheile so unbeständig ist; da derselbe oft bloß nach seinen Affekten von den Dingen urtheilet; da die Dinge, welche seinen Gedanken nach zur Freude oder Traurigkeit gereichen, und welche er aus dieser Ursache entweder, damit sie geschehen mögen, zu befördern, oder aber abzuwenden bemühet ist (267), öfters in der bloßen Einbildung bestehen; füritzo dasjenige zu geschweigen, was

wir in dem andern Theile von der Ungewißheit der Dinge angeführet haben: so erkennen wir hieraus leicht, daß der Mensch oft selbst die Ursache seyn könne, sowol daß er sich betrübet, als daß er sich freuet, oder sowol daß er Traurigkeit, als daß er Freude empfindet, mit dabey verknüpftem Begriffe seiner selbst, als der Ursache davon. Hieraus lässet sich also leicht verstehen, was die Reue und was die Zufriedenheit mit sich selbst ist. Nämlich, die Reue ist eine Traurigkeit, mit dabey verknüpftem Begriffe seiner selbst, und die Zufriedenheit mit sich selbst eine Freude, mit dabey verknüpftem Begriffe seiner, als der Ursache davon: und diese Affekten sind deßwegen sehr heftig, weil die Menschen sich in ihren Handlungen für frey halten (306).

Der 52 Satz.

312 **Einen Gegenstand, den wir schon vorher mit andern zugleich gesehen haben, oder welcher unserer Vorstellung nach weiter nichts an sich hat, als was mehrern gemein ist, werden wir nicht so lange anschauen, als denjenigen, welcher unserer Vorstellung nach etwas Besonderes an sich hat.**

Beweis.

Beweis.

So bald wir uns einen Gegenstand vorstellen, den wir schon mit andern gesehen haben: so erinnern wir uns gleich auch anderer Dinge dabey (159, 160): und so verfallen wir gleich von der Anschauung des einen auf die Anschauung des andern. Eben so ist es nun auch mit einem Gegenstande beschaffen, welcher unserer Vorstellung nach weiter nichts an sich hat, als was mehrern gemein ist. Denn eben dadurch setzen wir, daß wir nichts in demselben anschauen, was wir nicht bereits vorher an andern gesehen hätten. Allein, wenn wir setzen, daß wir uns in einem Gegenstande etwas Besonderes vorstellen, welches wir vorher noch niemals gesehen haben: so sagen wir dadurch nichts anderes, als daß die Seele, indem sie denselben Gegenstand anschauet, keinen andern Gegenstand in sich habe, auf dessen Anschauen sie von dem Anschauen desselben verfallen könnte. Sie ist also bestimmet, solchen ganz allein anzuschauen. Daher werden wir einen Gegenstand, u. s. w. W. z. e. w.

Anmerkung.

Dieser Zustand der Seele oder diese Vorstel- 313
lung eines einzelen Dinges, welche der Seele ganz allein obschwebet, heißet die Bewunderung: und wenn diese von einem Gegenstande, den wir fürchten, erreget wird, so nennet man sie

die Bestürzung, weil die Bewunderung eines Uebels den Menschen in Anschauung seiner dergestalt gefangen hält, daß er an andere Dinge, durch welche er solches Uebel vermeiden könnte, nicht zu gedenken vermag. Wenn aber dasjenige, was wir bewundern, die Klugheit, der Fleiß, oder etwas dergleichen an einem Menschen ist: so bekommt alsdann die Bewunderung den Namen der Ehrfurcht, weil wir auf solche Weise uns vorstellen, daß ein anderer uns weit übertreffe. In andern Fällen heißet es das Entsetzen, wenn wir nämlich eines Menschen Zorn, Neid, u. s. w. bewundern. Ferner, wenn wir an einem Menschen, den wir lieben, seine Klugheit, seinen Fleiß, u. s. w. bewundern: so wird dadurch die Liebe stärker (235); und eine solche Liebe, welche mit der Bewunderung oder Ehrfurcht verknüpfet ist, nennen wir die Ehrerbietigkeit. Auf diese Weise können wir uns auch vorstellen, daß Haß, Hoffnung, Sicherheit und andere Affekten mehr mit der Bewunderung verknüpfet seyen: und also werden wir noch mehr Affekten herausbringen, als einmal durch die gebräuchlichen Wörter pflegen angedeutet zu werden. Hieraus siehet man, daß die Namen der Affekten mehr aus ihrem gemeinen Gebrauche, als aus richtiger und genauer Erkenntniß derselben, sind erfunden worden.

Der Bewunderung wird die Verachtung entgegen gesetzet. Jedoch, die Ursache derselben

ist

ist meistentheils diese, weil wir dadurch, daß wir einen andern ein Ding bewundern, lieben, fürchten, u. s. w. sehen, oder dadurch, weil ein Ding dem ersten Ansehen nach denen Dingen, die wir bewundern, lieben, fürchten, u. s. w. ähnlich zu seyn scheinet (240, 242, 261), bestimmet werden, eben dasselbe Ding zu bewundern, zu lieben, zu fürchten, u. s. w. Wenn wir aber bey Anwesenheit der Sache selbst oder genauerer Betrachtung derselben, uns genöthiget sehen, alles dasjenige von ihr zu verneinen, was eine Ursache der Bewunderung, Liebe, Furcht, u. s. w. abgeben kann: so bleibet die Seele durch die wirkliche Gegenwart des Dinges selbst bestimmet, mehr an dasjenige zu gedenken, was in dem Gegenstande nicht anzutreffen, als was in demselben befindlich ist; da sie doch sonst im Gegentheile bey Anwesenheit des Gegenstandes an dasjenige zu gedenken pfleget, was in dem Gegenstande anzutreffen ist. Weiter, gleichwie die Ehrerbietigkeit gegen ein Ding, das wir lieben, aus der Bewunderung entspringet; also entstehet die Verspottung eines Dinges, das wir hassen oder fürchten, aus der Verachtung: und die Nichtsachtung aus Verachtung der Thorheit, wie die Ehrfurcht aus Bewunderung der Klugheit. Endlich können wir uns gedenken, daß Liebe, Hoffnung, Ehrliebe und noch andere Affekten mehr, mit der Verachtung verknüpft seyen, aus welcher Verknüpfung sich noch andere Affekten herleiten ließen,

ßen, zu welchen wir nicht einmal eigene Wörter haben, um sie von andern zu unterscheiden.

Der 53 Satz.

314 Wenn die Seele sich selbst und ihre wirkende Kraft anschauet; so freuet sie sich: und zwar um so viel mehr, ie deutlicher sie sich, sowol sich selbst als ihre wirkende Kraft, vorstellet.

Beweis.

Der Mensch erkennet sich selbst nicht anders, als durch die Beschaffenheiten seines Leibes und die Begriffe von denselben (161, 166). Wenn es nun geschiehet, daß die Seele sich selbst anschauen kann: so setzet dieses zum Grunde, daß sie eben alsdann zu größerer Vollkommenheit fortgehe; das ist, daß dieselbe Freude genieße (234), und zwar desto größere Freude, ie deutlicher sie sich, sowol sich selbst als ihre wirkende Kraft, vorstellen kann. W. z. e. w.

Zusatz.

315 Diese Freude wird desto mehr unterhalten und erhöhet, ie mehr der Mensch seiner Vorstellung nach von andern gelobet wird. Denn ie größer seine Vorstellung von dem Lobe ist, welches er von andern

erhal-

erhalten: desto größere Vorstellung machet er sich von der Freude, welche andere von ihm genießen, und dieses mit dabey verknüpftem Begriffe seiner selbst (269); und also wird derselbe auch desto größere Freude, mit dabey verknüpftem Begriffe seiner selbst, empfinden (261). W. z. e. w.

Der 54 Satz.

Die Seele ist bemühet, sich nur solche Dinge vorzustellen, welche ihre wirkende Kraft setzen. 316

Beweis.

Die Bemühung oder Kraft der Seele ist das Wesen der Seele selbst (228). Nun bejahet aber das Wesen der Seele (wie solches für sich klar ist) nur dasjenige, was die Seele ist und vermag: nicht aber, was dieselbe nicht ist und nicht vermag. Daher ist sie bemühet, sich nur dasjenige vorzustellen, was ihre wirkende Kraft bejahet oder setzet. W. z. e. w.

Der 55 Satz.

Wenn die Seele sich ihr Unvermögen vorstellet: so ist sie eben deßwegen betrübet. 317

Beweis.

Beweis.

Das Wesen der Seele bejahet nur dasjenige, was die Seele ist und vermag: oder die Seele stellet sich ihrer Natur nach nur solche Dinge vor, welche die wirkende Kraft derselben setzen (316). Wenn wir nun sagen; die Seele stelle sich, indem sie sich selbst anschauet, ihr Unvermögen vor: so heißet solches nichts anderes, als dieses; indem die Seele bemühet ist, sich etwas vorzustellen, was die wirkende Kraft derselben setzet: so werde diese ihre Bemühung eingeschränket; oder sie sey alsdann betrübt (234). W. z. e. w.

Der 1 Zusatz.

318 Diese Traurigkeit wird immer mehr und mehr unterhalten und gestärket, wenn der Mensch glaubet, daß er von andern geschändet werde: welches man auf eben die Art erweiset, wie bey einem vorhergehenden ähnlichen Satze geschehen ist (315).

Die 1 Anmerkung.

319 Man nennet diese Traurigkeit, womit der Begriff von unserer Schwachheit verknüpfet ist, die Demuth: die Freude aber, welche aus der Anschauung unser selbst entstehet, bekommt den Namen der Eigenliebe oder Zufriedenheit mit sich selbst. Weil nun diese so oft erneuert wird,

so oft der Mensch seine Tugenden oder seine wirkende Kraft anschauet: so geschiehet es daher, daß ein ieder seine Thaten andern so gerne erzählet, und seine Kräfte sowol des Leibes als der Seele, so gerne öffentlich sehen lässet; so, daß die Menschen einander dadurch beschwerlich fallen. Hieraus folget nun abermals, daß die Menschen von Natur neidisch sind (257, 276), oder sich über die Schwachheit ihres Gleichen freuen, und im Gegentheile über die Tugenden derselben sich betrüben. Denn so oft iemand an seine Handlungen gedenket: so oft empfindet er Freude, und zwar um so viel größere Freude, ie mehr Vollkommenheiten seinen Gedanken nach seine Handlungen anzeigen, und ie deutlicher er sich solche vorstellet (314); das ist, ie besser er dieselben von andern unterscheiden und als einzele Dinge anschauen kann (192). Daher wird ein ieder bey Anschauung seiner selbst sich alsdann am meisten freuen, wann er etwas in sich anschauet, was er von allen den übrigen verneinet. Wenn er aber dasjenige, was er von sich bejahet, auf den allgemeinen Begriff eines Menschen oder eines Thieres ziehet: so wird er sich nicht so sehr darüber freuen. Und im Gegentheile wird er sich betrüben, wenn er bey Vergleichung seiner Handlungen mit anderer ihren, die seinigen sich schwächer vorstellet. Diese Traurigkeit wird er nun wegzuschaffen bemühet seyn (267), und dieses dadurch, daß er die Handlungen anderer seines Gleichen verkehrt ausleget, oder die

seinigen so sehr herausstreichet, als er nur kann. Man erkennet also hieraus, daß die Menschen ihrer Natur nach zu Hässe und Neide geneigt sind. Hiezu kommt nun noch die Auferziehung. Denn die Aeltern pflegen ihre Kinder bloß durch Vorstellung der Ehre und des Neides zur Tugend anzuspornen. Vielleicht wird aber noch dieser Zweifel dagegen zurück seyn, daß wir nicht selten die Tugenden anderer Menschen bewundern und dieselben verehren. Um nun diesen Einwurf abzulehnen, wollen wir den folgenden Zusatz hinzufügen.

Der 2 Zusatz.

320 Niemand beneidet andere wegen ihrer Tugend, als nur seines Gleichen.

Beweis.

Der Neid ist nichts anderes, als der Haß selbst (257), oder eine Traurigkeit (238), das ist, eine solche Beschaffenheit des Gemüths, nach welcher die wirkende Kraft oder Bemühung des Menschen eingeschränket wird (234). Nun bemühet sich aber der Mensch, weiter nichts zu thun, und begehret auch weiter nichts, als nur, was aus seiner gegebenen Natur erfolgen kann (231): also wird der Mensch nicht begehren, daß man einige wirkende Kraft, oder (welches einerley ist) einige Tugend von ihm rühmen solle, welche der Natur eines andern eigen ist, und seine Na-

tur

tur gar nicht angehet. Daher kann seine Begierde deßwegen nicht eingeschränket werden, und also er selbst sich nicht betrüben (234), wenn er eine gewisse Tugend an einem, der ihm nicht ähnlich ist, wahrnimmt; folglich kann er ihn auch nicht deßwegen beneiden. Allein, bey seines Gleichen kann er dieses wol thun, von dem er annimmt, daß derselbe einerley Gattung mit ihm sey. W. z. e. w.

Die 2 Anmerkung.

Da wir vorhin (313) gesaget haben, daß wir deßwegen eine Ehrfurcht gegen einen Menschen tragen, weil wir seine Klugheit, Tapferkeit, u. s. w. bewundern: so geschiehet solches deßwegen, weil wir uns dieselben in ihm als etwas Besonderes vorstellen, und nicht als etwas, welches unserer Natur mit der seinigen gemein wäre (312); und also werden wir ihm solche eben so wenig mißgönnen, als wir den Bäumen ihre Höhe, den Löwen ihre Stärke, u. s. w. zu mißgönnen pflegen. 321

Der 56 Satz.

Es giebt so viele Gattungen der Freude, Traurigkeit und Begierde, und folglich eines ieden Affektes, welcher aus Zusammensetzung dieser entstehet, wie die Wankelmüthigkeit ist, oder welcher von diesen herstammet, 322

nämlich der Liebe, des Hasses, der Hoffnung, Furcht, u. s. w. so viele Gattungen der Gegenstände sind, wovon wir gerühret werden.

Beweis.

Freude und Traurigkeit, und folglich auch diejenigen Affekten, welche aus Zusammensetzung dieser entstehen, oder von diesen herstammen, sind Leidenschaften (234). Wir leiden aber nothwendig, so ferne wir unvollständige Begriffe haben (219): und nur bloß in so ferne, als wir diese haben, leiden wir (223); das ist, wir leiden nur in so ferne nothwendig, als wir Bilder in uns haben (192), oder, so ferne wir in dem Stande eines Affektes sind, welcher die Natur unseres Leibes und zugleich eines äußerlichen Körpers, in sich schließet (156, 158). Man muß also die Natur einer ieden Leidenschaft nothwendig auf solche Art erklären, daß die Natur des Gegenstandes, welcher uns rühret, dadurch ausgedrücket wird. Nämlich diejenige Freude, welche aus dem Gegenstande, den wir A nennen wollen, entspringet, schließet die Natur des Gegenstandes A in sich; und die Freude, welche aus dem Gegenstande B entspringet, schließet die Natur des Gegenstandes B in sich: und also sind diese zween Affekten der Freude ihrer Natur nach von einander unter-

unterschieden, weil sie aus Ursachen von verschiedener Natur entstehen. Eben so ist der Affekt der Traurigkeit, welcher aus einem Gegenstande entstehet, seiner Natur nach von demjenigen unterschieden, welcher von einer andern Ursache herstammet: und so ist es auch mit der Liebe, dem Hasse, der Hoffnung, Furcht, Wankelmüthigkeit, u. s. w. bewandt. Daher muß es nothwendig so viele Gattungen der Freude, Traurigkeit, Liebe, des Hasses, u. s. w. geben, als Gattungen der Gegenstände sind, wovon wir gerühret werden. Die Begierde ist das Wesen oder die Natur einer ieden Seele selbst, so ferne man sich solche vorstellet, wie sie durch eine iede gegebene Beschaffenheit derselben bestimmet ist, etwas zu thun (231). Nachdem also ein ieder durch die äußerlichen Ursachen in diese oder jene Art der Freude, Traurigkeit, Liebe, des Hasses, u. s. w. gesetzet wird; das ist, nachdem seine Natur diese oder jene Beschaffenheit annimmt: nachdem muß nothwendig auch seine Begierde von dieser oder einer andern Art seyn; und die Natur der einen Begierde muß von der Natur der andern so weit unterschieden seyn, als die Affekten, von welchen eine iede entspringet, von einander unterschieden sind. Daher muß es so viele Gattungen der Begierde geben, als Gattungen der Freude, Traurigkeit, Liebe, u. s. w. sind: und folglich (nach dem, was bereits erwiesen

worden) so viele, als Gattungen der Gegenstände sind, wovon wir gerühret werden. W. z. e. w.

Anmerkung.

323 Unter die mancherley Gattungen der Affekten, deren sehr viele seyn müssen (322), sind vornehmlich zu rechnen, die Schwelgerey, Trunkenheit, Geilheit, der Geiz und Ehrgeiz. Diese sind nichts anderes, als gewisse Begriffe der Liebe oder Begierde, welche die Natur dieser beyden Affekten durch ihre Gegenstände erklären, worauf sie sich beziehen. Denn durch die Schwelgerey, Trunkenheit, Geilheit, den Geiz und Ehrgeiz verstehen wir nichts anderes, als eine unmäßige Liebe oder Begierde nach Fressen, Saufen, dem Beyschlafe, Reichthume und Ehre. Ueberdem ist zu merken, daß diese Affekten, so ferne wir sie nur allein durch den Gegenstand, worauf sie sich beziehen, von andern unterscheiden, keine Widerparte oder entgegengesezte Affekten haben. Denn die Mäßigkeit, welche wir der Schwelgerey, so wie die Nüchternkeit der Trunkenheit, und die Keuschheit der Geilheit, entgegen zu setzen pflegen, sind keine Affekten oder Leidenschaften, sondern bedeuten eine Kraft der Seele, welche diese Affekten mäßiget. Uebrigens fället es uns unmöglich, die andern Gattungen der Affekten hier alle zu erklären (weil deren so viel sind, als Gattungen der Gegenstände): und wenn es uns auch möglich

wäre;

wäre; so würde es doch unnöthig seyn. Denn zu unserem Vorhaben, welches ist, die Kräfte der Affekten und die Gewalt der Seele über dieselben zu bestimmen, ist es schon genug, daß wir nur eine allgemeine Erklärung von einem jeden Affekte haben. Es ist schon genug, sage ich, daß wir nur die allgemeinen Eigenschaften der Affekten und der Seele verstehen, wenn wir bestimmen wollen, was die Seele für eine Gewalt in Mäßigung und Bändigung der Affekten besitze, und wie groß dieselbe sey. Ob nun gleich sich ein großer Unterschied zwischen diesem und jenem Affekte der Liebe, des Hasses, oder der Begierde befindet; zum Beyspiele zwischen der Liebe gegen die Kinder, und der Liebe gegen seine Ehegattinn: so haben wir doch nicht nöthig, allen diesen Unterschied aufzusuchen und der Natur und dem Ursprunge der Affekten weiter nachzuforschen.

Der 57 Satz.

Jeder Affekt eines jeden einzelen Dinges, ist von dem Affekte des andern so weit unterschieden, als das Wesen des einen sich von dem Wesen des andern unterscheidet. 324

Beweis.

Dieser Satz ist aus dem obigen klar (135). Dessen ungeachtet aber wollen wir denselben

aus den Erklärungen der drey ursprünglichen Affekten erweisen.

Alle Affekten beziehen sich auf die Begierde, die Freude oder Traurigkeit, wie aus denen Erklärungen, welche wir von denselben gegeben haben, zu ersehen ist. Nun ist die Begierde die Natur oder das Wesen eines ieden Dinges selbst (231): und also muß die Begierde eines ieden einzelen Dinges von der Begierde des andern so weit unterschieden seyn, als die Natur oder das Wesen des einen sich von dem Wesen des andern unterscheidet. Die Freude und Traurigkeit sind Leidenschaften, wodurch eines ieden Macht oder Bemühung in seinem Wesen zu verharren, vermehret oder vermindert, gefördert oder eingeschränket wird (233, 234). Durch die Bemühung aber in seinem Wesen zu verharren, so ferne sich dieselbe auf die Seele und den Leib zugleich beziehet, verstehen wir den natürlichen Trieb oder die Begierde (231). Freude und Traurigkeit sind also die Begierde oder der natürliche Trieb, so ferne derselbe von den äußerlichen Ursachen vermehret oder vermindert, gefördert oder eingeschränket wird: das ist, sie sind die Natur selbst (231). Daher ist eines ieden Freude oder Traurigkeit von der Freude oder Traurigkeit des andern ebenfals so sehr unterschieden, als die Natur oder das Wesen des einen sich von dem Wesen

des

des andern unterscheidet. Folglich ist ieder Affekt eines ieden einzelen Dinges von dem Affekte des andern so weit unterschieden, u. s. w. W. z. e. w.

Anmerkung.

Hieraus folget, daß die Affekten der Thiere, 325
welche man unvernünftig nennet (denn daß die Thiere Empfindungen haben, daran können wir keinesweges zweifeln, nachdem wir den Ursprung der Seele erkannt haben), von den Affekten der Menschen so weit unterschieden sind, als ihre Natur sich von der menschlichen Natur unterscheidet. Das Pferd hat zwar eben sowol als der Mensch, eine Brunst, sein Geschlecht zu vermehren: jenes aber ist eine pferdemäßige, und dieses seine, eine menschliche Brunst. So müssen auch die Brunst und der natürliche Trieb der Gewürme, Fische und Vögel, immer bey einer Gattung anders seyn, als bey der andern. Ob nun gleich ein iedes einzeles Ding mit seiner Natur, die es besitzet, vergnügt lebet und sich über dieselbe freuet: so ist doch dasselbe Leben, womit ein iedes vergnügt ist, und dieselbe Freude weiter nichts, als der Begriff oder die Seele desselben einzelen Dinges. Also ist die Freude des einen, ihrer Natur nach von der Freude des andern so weit unterschieden, als das Wesen des einen sich von dem Wesen des andern unterscheidet. Endlich folget auch noch aus dem vorhergehenden Satze, daß ebenfals

kein geringer Unterschied sich befinde zwischen der Freude, welche ein Trunkener zum Beyspiele empfindet, und derjenigen, welche ein Weltweiser genießet: welches wir hier wie im Vorbeygehen haben erinnern wollen. So viel haben wir von denen Affekten zu sagen gehabt, welche sich auf den Menschen beziehen, so ferne derselbe leidet. Nun ist noch übrig, daß wir auch von denjenigen etwas Weniges hinzufügen, welche sich auf den Menschen beziehen, so ferne er etwas thut.

Der 58 Satz.

326 **Außer derjenigen Freude und Begierde, welche zu den Leidenschaften gehören, giebt es auch noch andere Affekten der Freude und Begierde, welche sich auf uns beziehen, so ferne wir etwas thun.**

Beweis.

Wenn die Seele an sich selbst und ihre wirkende Kraft gedenket: so freuet sie sich (314). Die Seele schauet sich aber alsdann nothwendig selbst an, wann sie sich einen wahren oder vollständigen Begriff vorstellet (196). Nun hat die Seele wirklich Vorstellungen von einigen vollständigen Begriffen (193): daher freuet sich auch dieselbe in so ferne, als sie sich vollständige Begriffe vorstellet;

stellet; das ist so ferne, als sie etwas thut (219). Weiter ist die Seele bemühet, sowol so ferne sie klare und deutliche, als so ferne sie verwirrte Begriffe hat, in ihrem Wesen zu verharren (230). Nun verstehen wir aber unter dieser Bemühung die Begierde (231): daher beziehet sich die Begierde gleichfals auf uns, so ferne wir Verstand besitzen; das ist, in so ferne als wir etwas thun (219). W. z. e. w.

Der 59 Satz.

Unter allen denen Affekten, welche sich auf die Seele beziehen, so ferne dieselbe etwas thut, sind keine andere, als nur solche zu finden, welche auf die Freude oder auf die Begierde gehen. 327

Beweis.

Alle Affekten beziehen sich auf die Begierde, Freude oder Traurigkeit, wie die Erklärungen, die wir von denselben gegeben haben, anzeigen. Nun verstehen wir aber durch die Traurigkeit denjenigen Zustand, da die denkende Kraft der Seele vermindert oder eingeschränket wird (233, 234). So ferne also die Seele traurig ist, so ferne wird ihre Kraft etwas zu verstehen, das ist etwas zu thun (219), vermindert oder eingeschränket: daher können keine Affekten der Traurigkeit auf die Seele

Seele gezogen werden, so ferne dieselbe etwas thut; sondern nur allein die Affekten der Freude und Begierde, welche sich auch in so weit auf die Seele beziehen (326). W. z. e. w.

Anmerkung.

328 Alle Handlungen, welche aus solchen Affekten folgen, die sich auf die Seele beziehen, so ferne dieselbe Einsicht hat, rechnen wir zur Tapferkeit, und diese theilen wir ein in den Muth, und den Edelmuth. Denn durch den Muth verstehen wir diejenige Begierde, nach welcher ein ieder bemühet ist, sein Wesen bloß nach der Vorschrift der Vernunft zu erhalten. Durch den Edelmuth aber verstehen wir diejenige Begierde, nach welcher ein ieder sich bloß nach der Vorschrift der Vernunft bemühet, andern Menschen behülflich zu seyn und sich mit denselben in Freundschaft zu verbinden. Diejenigen Handlungen also, welche nur bloß den Nutzen der handelnden Person zum Endzwecke haben, rechnen wir zum Muthe, und diejenigen, welche auch zugleich anderer Nutzen zum Zwecke haben, zählen wir zum Edelmuthe. Die Mäßigkeit, Nüchternkeit, Unerschrockenheit in Gefahr, u. s. w. sind daher Gattungen des Muthes: die Bescheidenheit aber, Gnade, u. s. w. sind Gattungen des Edelmuthes. Solchergestalt hätten wir also, unserer Meinung nach, die vornehmsten Affekten und Arten der Wankelmüthigkeit, welche aus Zusammenkunft der dreyen ursprüng=

ursprünglichen Affekten, nämlich der Begierde, Freude und Traurigkeit entspringen, erkläret und aus ihren ersten Ursachen hergeleitet: woraus zu ersehen ist, daß wir von den äußerlichen Ursachen auf mancherley Weise in Bewegung gesetzet werden, und daß wir, wie die Meereswellen, die vom Winde getrieben werden, unter denselben hin und her schweben, und den Ausgang und das Schicksal von uns nicht wissen. Wir haben mit Fleiße gesagt, wir hätten nur die vornehmsten, nicht aber alle Arten der Wankelmüthigkeit, welche seyn können, angezeiget. Denn wenn wir auf den Fuß, als wir oben angefangen haben, fortfahren wollten: so könnten wir leicht zeigen, wie die Liebe mit der Reue, Nichtsachtung, Scham, u. s. w. verbunden sey. Ja wir glauben, ein ieder werde aus dem, was bisher beygebracht worden, deutlich erkennen, daß die Affekten sich unter einander auf so mannichfaltige Weise zusammensetzen lassen, und daraus so viele Veränderungen entstehen, daß sie gar in keine Zahl können eingeschränket werden. Zu unserem Vorhaben aber ist schon genug, daß wir nur die vornehmsten angeführet haben: denn die übrigen, welche wir vorbeygegangen sind, würden mehr zur Neugierde, als zum Nutzen dienen. Jedoch ist von der Liebe noch dieses zu merken. Es geschiehet sehr oft, indem wir eine Sache, nach welcher wir begierig waren, genießen, daß der Leib durch den Genuß derselben eine neue Beschaffenheit erhält,

von welcher er anders bestimmet wird, und andere Bilder von Dingen in ihm erreget werden, auch zugleich die Seele sich andere Dinge vorstellet, und anhebet, andere Begierden zu bekommen. Zum Beyspiele, wenn wir von etwas, das uns durch seinen Geschmack zu belustigen pfleget, eine Vorstellung haben: so sind wir begierig, dessen zu genießen, nämlich dasselbe zu essen. Indem wir aber noch desselben solchergestalt genießen: so wird der Magen angefüllet, und der Leib bekommt eine andere Beschaffenheit. Wann nun bey sothaner veränderten Beschaffenheit des Leibes, das Bild derselben Speise (denn sie ist alsdann gegenwärtig da), und folglich auch die Bemühung oder Begierde, sie zu essen, unterhalten wird: so wird die gedachte neue Beschaffenheit dieser Begierde oder Bemühung entgegen, und daher die Gegenwart der Speise, wornach wir vorher begierig waren, uns itzo zuwider seyn; und dieses ist es, was wir den Ekel oder Ueberdruß nennen. Uebrigens haben wir die äußerlichen Beschaffenheiten des Leibes, welche man bey den Affekten wahrnimmt, als da sind Zittern, Verblassung, Schluckssen, Lachen, u. s. w. vorbeygelassen, weil sie sich bloß auf den Leib beziehen und nicht im mindesten auf die Seele gehen. Endlich ist noch einiges von den Erklärungen der Affekten anzumerken. Wir wollen sie also noch einmal nach der Ordnung hersetzen, und, was bey einer ieden zu erinnern ist, zwischen dieselben einschieben.

Erklärungen der Affekten.

1. Die Begierde ist das Wesen des Menschen selbst, so ferne man sich solches vorstellet, wie es durch eine jede gegebene Beschaffenheit bestimmet ist, etwas zu thun. 329

Erläuterung.

Wir haben oben (231) gesaget, die Begierde sey der natürliche Trieb mit dem Bewußtseyn desselben: der natürliche Trieb aber sey das Wesen des Menschen selbst, so ferne solches bestimmet ist, dasjenige zu thun, was zu seiner Erhaltung gereichet. Allein, wir haben an eben demselben Orte erinnert, daß wir in der That zwischen dem natürlichen Triebe der Menschen und der Begierde, keinen Unterschied machten. Denn der Mensch mag gleich sich seines natürlichen Triebes bewußt seyn, oder es nicht seyn: so bleibet doch der natürliche Trieb eben derselbe. Damit es nun nicht scheinen möchte, als wenn wir einerley Sache mit zweyerley Worten ausdrückten: so haben wir die Begierde nicht durch den natürlichen Trieb erklären wollen; sondern dieselbe also zu erklären gesuchet, daß alle Bemühungen der menschlichen Natur, welche wir durch die Namen des natürlichen Triebes, Willens, Begierde oder heftigen Antriebes anzeigen, zugleich darunter begriffen würden. Wir hätten nämlich sagen können, die Begierde sey 330

das Wesen des Menschen selbst, so ferne man sich solches vorstellet, wie es bestimmet ist, etwas zu thun: allein, aus dieser Erklärung würde nicht folgen, daß die Seele sich ihrer Begierde oder ihres natürlichen Triebes bewußt seyn könne (166). Um nun die Ursache dieses Bewußtseyns mit hinein zu bringen, war es nöthig, dieses hinzu zu setzen: wie es durch eine iede gegebene Beschaffenheit bestimmet ist, u. s. w. (166). Denn durch die Beschaffenheit des menschlichen Wesens verstehen wir einen ieden Zustand desselben Wesens, es mag nun solcher uns angeboren seyn, oder er mag allein durch die Eigenschaft des Denkens, oder allein durch die Eigenschaft der Ausdehnung gedacht werden, oder aber sich auf beyde zugleich beziehen. Wir verstehen also hier unter dem Namen der Begierde, alle und iede Bemühungen, heftige Antriebe, natürliche Triebe und einzeles Wollen des Menschen, welche nach der verschiedenen Beschaffenheit desselben Menschen sehr mannichfaltig, auch nicht selten einander dergestalt entgegen sind, daß der Mensch auf mancherley Weise hin und her gezogen wird, und selbst nicht weis, auf welche Seite er sich lenken soll.

331 **2. Die Freude ist die Fortschreitung des Menschen von einer geringern zu einer grössern Vollkommenheit.**

3. Die

3. Die Traurigkeit ist die Fortschrei- 332
tung des Menschen von einer größern zu einer geringern Vollkommenheit.

Erläuterung.

Wir nennen beyde eine Fortschreitung. Denn 333
die Freude ist nicht die Vollkommenheit selbst. Nämlich, wenn der Mensch mit derjenigen Vollkommenheit, zu welcher er fortschreitet, geboren würde: so würde er dieselbe ohne den Affekt der Freude besitzen. Dieses erhellet noch deutlicher aus dem Affekte der Traurigkeit, welcher der Freude entgegen stehet. Denn, es kann niemand leugnen, daß die Traurigkeit in der Fortschreitung zu einer geringern Vollkommenheit, nicht aber in der geringern Vollkommenheit selbst bestehe: weil der Mensch in so ferne nicht traurig seyn kann, in so ferne er einer Vollkommenheit theilhaftig ist. So können wir auch nicht sagen, daß die Traurigkeit in der Abwesenheit einer größern Vollkommenheit bestehe. Denn die Abwesenheit einer Sache ist nichts: der Affekt der Traurigkeit aber ist eine wirkliche Handlung. Diese kann daher keine andere seyn, als eine Handlung des Fortschreitens zu geringerer Vollkommenheit: das ist, eine Handlung, wodurch die wirkende Kraft des Menschen vermindert oder eingeschränket wird (234). Uebrigens lassen wir die Erklärungen der Lustbarkeit, des Kitzels, der Schwermuth und des Schmerzens mit Willen vorbey, weil

sie sich hauptsächlich auf den Leib beziehen, und nichts anderes, als gewisse Gattungen der Freude oder Traurigkeit sind.

334 4. Die Bewunderung ist die Vorstellung eines Dinges, an welcher die Seele deßwegen hängen bleibet, weil diese einzele Vorstellung mit den übrigen keine Verknüpfung hat. Man sehe oben (312, 313).

Erläuterung.

335 Wir haben bereits oben (160) gezeiget, was die Ursache sey, daß die Seele von der Anschauung eines Dinges gleich auf den Gedanken des andern Dinges fället: nämlich, weil die Bilder derselben Dinge mit einander verknüpfet und dergestalt geordnet sind, daß eines auf das andere folget. Dieses lässet sich aber in dem Falle nicht gedenken, wenn das Bild des Dinges neu ist: sondern die Seele wird alsdann bey der Anschauung desselben Dinges aufgehalten, bis sie von andern Ursachen, an andere Dinge zu gedenken, bestimmet wird. Die Vorstellung des neuen Dinges ist also, für sich selbst betrachtet, der Natur nach mit den übrigen Vorstellungen einerley: und aus dieser Ursache rechnen wir die Bewunderung nicht unter die Affekten. Wir sehen auch keinen Grund vor uns, warum wir es thun sollten: denn diese Abzie-

hung der Seele rühret von keiner wirklich vorhandenen Ursache her, welche die Seele von andern Dingen abzöge; sondern bloß daher, weil die Ursache, wodurch die Seele von der Anschauung des einen Dinges auf den Gedanken des andern gebracht werden muß, hiebey fehlet. Und also nehmen wir (wie wir bereits oben [234] erinnert haben) nicht mehr als drey ursprüngliche oder vörderste Affekten an, nämlich die Affekten der Freude, Traurigkeit und Begierde. Wir haben auch der Bewunderung aus keiner andern Ursache Erwähnung gethan, als weil es gewöhnlich ist, daß einigen Affekten, welche aus den dreyen ursprünglichen entstehen, andere Namen beygeleget werden, wenn sie sich auf Gegenstände beziehen, die wir bewundern. Eben diese Ursache veranlasset uns, daß wir hier noch die Erklärung der Verachtung beyfügen.

5. **Die Verachtung ist die Vorstellung eines Dinges, welche die Seele so wenig rühret, daß dieselbe durch die Gegenwart des Dinges bewogen wird, sich mehr dasjenige vorzustellen, was sich in dem Dinge nicht befindet, als was in demselben wirklich anzutreffen ist. Man sehe oben (313).** 336

Die Erklärungen der Ehrfurcht und Nichtsachtung lassen wir hier vorbey, weil, so viel 337

uns bewußt ist, keine andere Affekten von ihnen benennet werden.

338 6. Die Liebe ist eine Freude, mit dabey verknüpftem Begriffe der äußerlichen Ursache.

Erläuterung.

339 Diese Erklärung zeiget das Wesen der Liebe deutlich genug an. Eine andere aber derjenigen Schriftsteller, welche die Liebe erklären, daß sie der Wille des Liebenden sey, sich mit dem geliebten Dinge zu vereinigen: drücket nicht das Wesen der Liebe, sondern eine Eigenschaft derselben aus. Weil nun diese Schriftsteller das Wesen der Liebe nicht genugsam eingesehen haben: so haben sie auch von der Eigenschaft derselben sich nicht den mindesten deutlichen Begriff machen können; und daher ist es gekommen, daß ihre Erklärung von iedermann für sehr dunkel ist gehalten worden. Es ist aber hiebey zu merken, wenn wir sagen, es sey eine Eigenschaft in dem Liebenden, sich durch den Willen mit dem geliebten Dinge zu vereinigen: daß wir durch den Willen keine Einwilligung oder Berathschlagung der Seele, oder einen freyen Schluß derselben verstehen (denn wir haben bereits oben [207] gezeiget, daß dieses ein Gedichte ist); auch verstehen wir dadurch keine Begierde, sich mit dem geliebten Dinge, wenn es abwesend ist, zu vereinigen, oder in der Gegen-

wart

wart desselben, wenn es zugegen ist, zu verharren (denn die Liebe kann auch ohne diese oder jene Begierde gedacht werden): sondern wir verstehen durch den Willen eine Beruhigung, welche in dem Liebenden wegen der Gegenwart des geliebten Dinges anzutreffen ist, wodurch die Freude des Liebenden gestärket, oder doch wenigstens unterhalten wird.

7. **Der Haß ist eine Traurigkeit, mit dabey verknüpftem Begriffe der äußerlichen Ursache.** 340

Erläuterung.

Was hiebey anzumerken ist, das verstehet sich leicht aus der Erläuterung der vorhergehenden Erklärung. Man sehe noch oben (234). 341

8. **Die Zuneigung ist eine Freude, mit dabey verknüpftem Begriffe eines Dinges, welches zufälliger Weise eine Ursache der Freude ist.** 342

9. **Die Abneigung ist eine Traurigkeit, mit dabey verknüpftem Begriffe eines Dinges, welches zufälliger Weise eine Ursache der Traurigkeit ist. Man sehe hievon oben (242).** 343

10. **Die Ehrerbietigkeit ist eine Liebe gegen iemanden, den wir bewundern.** 344

Erläuterung.

345 Daß die Bewunderung aus der Neuigkeit der Sache entspringe, das haben wir oben (312) gezeiget. Wenn es sich nun zuträget, daß wir dasjenige, was wir bewundern, uns öfters vorstellen: so werden wir nachlassen, solches zu bewundern. Wir sehen also hieraus, daß der Affekt der Ehrerbietigkeit sich gar leicht in eine einfache Liebe verwandele.

346 **11. Die Verspottung ist eine Freude, welche daher entstehet, weil wir uns vorstellen, daß etwas, welches wir in dem Dinge, das wir hassen, verachten, in eben demselben anzutreffen sey.**

Erläuterung.

347 In so ferne als wir ein Ding, welches wir hassen, verachten: in so ferne verneinen wir das Daseyn von demselben (313), und in so ferne freuen wir uns (250). Weil wir aber annehmen, daß der Mensch dasjenige, was er verspottet, nichts desto weniger hasse: so folget, daß diese Freude von keiner Dauer sey. Man sehe oben (304).

348 **12. Die Hoffnung ist eine unbeständige Freude, welche entstehet aus dem Begriffe einer zukünftigen oder vergangenen Sache, an deren Erfolge wir einigermaßen zweifeln.**

13. Die

13. Die Furcht ist eine unbeständige Traurigkeit, welche entstehet aus dem Begriffe einer zukünftigen oder vergangenen Sache, an deren Erfolge wir einigermaßen zweifeln. Man sehe hievon oben (248). 349

Erläuterung.

Aus diesen Erklärungen folget, daß es keine Hoffnung ohne Furcht, und keine Furcht ohne Hoffnung gebe. Denn, wer auf eine Sache nur hoffet, und noch an dem Erfolge derselben zweifelt: von dem setzet man, daß er sich etwas vorstelle, welches das Daseyn der zukünftigen Sache ausschließet; und folglich, daß er traurig sey (249). Indem er also nur auf die Sache hoffet: so setzet man, er fürchte, dieselbe möge nicht erfolgen. Wer aber im Gegentheile in Furcht schwebet, das ist, wer an dem Erfolge einer Sache, die er hasset, zweifelt: der stellet sich ebenfals etwas vor, welches das Daseyn derselben Sache ausschließet. Er muß sich daher freuen (250): und folglich hat er in so weit Hoffnung, die Sache werde nicht erfolgen. 350

14. Die Zuversicht ist eine Freude, welche entstehet aus dem Begriffe einer zukünftigen oder vergangenen Sache, bey welcher die Ursache, daran zu zweifeln, weggeräumet ist. 351

352 15. Die Verzweifelung ist eine Traurigkeit, welche entstehet aus dem Begriffe einer zukünftigen oder vergangenen Sache, bey welcher die Ursache, daran zu zweifeln, weggeräumet ist.

Erläuterung.

353 Die Zuversicht entstehet also aus der Hoffnung, und die Verzweifelung aus der Furcht, wann die Ursache, an dem Erfolge der Sache zu zweifeln, weggeräumet wird. Dieses geschiehet entweder, weil der Mensch die vergangene oder zukünftige Sache sich vorstellet, als wenn sie wirklich da wäre, oder solche als gegenwärtig anschauet: oder, weil er sich andere Dinge vorstellet, welche das Daseyn derselben Dinge, die ihm Zweifel erregten, ausschließen. Denn, ob wir gleich von dem Erfolge einzeler Dinge niemals Gewißheit haben können (179): so kann es doch geschehen, daß wir an dem Erfolge derselben nicht zweifeln. Denn wir haben oben (211) gezeiget, daß es ein anderes sey, an einer Sache keinen Zweifel tragen, ein anderes aber, derselben gewiß seyn. Es kann daher geschehen, daß wir durch das Bild einer vergangenen oder zukünftigen Sache in eben denselben Affekt der Freude oder Traurigkeit gerathen, als durch das Bild einer gegenwärtigen Sache: wie wir oben (246) erwiesen haben, welchen Satz man nebst seinen Anmerkungen (247, 248) nachsehen wolle.

16. Die

16. Die Fröhlichkeit ist eine Freude, mit dabey verknüpftem Begriffe einer vergangenen Sache, welche wider Verhoffen erfolget ist. 354

17. Der Gewissensbiß ist eine Traurigkeit, mit dabey verknüpftem Begriffe einer vergangenen Sache, welche wider Verhoffen erfolget ist. 355

18. Das Mitleiden ist eine Traurigkeit, mit dabey verknüpftem Begriffe des Uebels, welches dem andern, den wir uns als uns ähnlich vorstellen, begegnet ist. Man sehe oben (253, 266). 356

Erläuterung.

Zwischen dem Mitleiden und der Barmherzigkeit scheinet kein Unterschied zu seyn, außer daß derselbe etwan darinnen bestehen möchte, daß das Mitleiden auf einen einzelen Affekt, die Barmherzigkeit aber auf die Fertigkeit in demselben ginge. 357

19. Die Gunst ist eine Liebe gegen denjenigen, welcher dem andern Gutes gethan hat. 358

359 **20. Der Unwille ist ein Haß gegen denjenigen, welcher dem andern Böses bewiesen hat.**

Erläuterung.

360 Wir wissen wol, daß diese Namen in ihrem gemeinen Gebrauche etwas anderes bedeuten. Allein, unser Vorhaben ist nicht, die Bedeutung der Wörter, sondern die Natur der Sachen zu erklären, und diese mit solchen Wörtern auszudrücken, deren Bedeutung, die sie in dem gemeinen Gebrauche haben, von der Bedeutung, die wir ihnen beyzulegen für gut befinden, nicht gänzlich abweichet, welches wir hier einmal für allemal haben erinnern wollen. Uebrigens kann man die Ursachen dieser Affekten oben (263, 253) nachsehen.

361 **21. Die Hochachtung ist dieses, da man von dem andern aus Liebe mehr hält, als recht ist.**

362 **22. Die Geringschätzung ist dieses, da man von dem andern aus Hasse weniger hält, als recht ist.**

Erläuterung.

363 Die Hochachtung ist also eine Wirkung oder Eigenschaft der Liebe, und die Geringschätzung eine Wirkung oder Eigenschaft des Hasses. Daher kann man auch die Hochachtung also erklären,

klären, daß sie eine Liebe sey, so ferne dieselbe den Menschen in eine solche Beschaffenheit des Gemüths versetzet, daß er von dem geliebten Dinge mehr hält, als recht ist: und hingegen die Geringschätzung, daß sie ein Haß sey, so ferne derselbe den Menschen in eine solche Beschaffenheit des Gemüths versetzet, daß er von dem andern, den er hasset, weniger hält, als recht ist. Man sehe von denselben oben (260).

23. **Der Neid ist ein Haß, so ferne derselbe den Menschen in eine solche Gemüthsverfassung setzet, daß er sich über die Glückseligkeit des andern betrübet, und im Gegentheile sich über das Unglück des andern freuet.** 364

Erläuterung.

Dem Neide wird insgemein die Barmherzigkeit entgegen gesetzet, welche daher der Bedeutung des Wortes (misericordia) zuwider, auf folgende Weise kann erkläret werden. 365

24. **Die Barmherzigkeit ist eine Liebe, so ferne dieselbe den Menschen in eine solche Gemüthsverfassung setzet, daß er sich über das Gute des andern freuet, und im Gegentheile über das Uebel des andern sich betrübet.** 366

Erläu-

Erläuterung.

367 Von dem Neide sehe man oben nach (257, 276). Dieses sind also die Affekten der Freude und Traurigkeit, wobey sich der Begriff einer äußerlichen Sache befindet, als der Ursache von denselben für sich, oder zufälliger Weise. Nunmehr gehen wir weiter zu andern, wobey der Begriff einer innerlichen Sache, als der Ursache davon, anzutreffen ist.

368 **25. Die Zufriedenheit mit sich selbst ist eine Freude, welche daher entstehet, daß der Mensch sich selbst und seine wirkende Kraft anschauet.**

369 **26. Die Demuth ist eine Traurigkeit, welche daher entstehet, daß der Mensch sein Unvermögen oder seine Schwäche anschauet.**

Erläuterung.

370 Die Zufriedenheit mit sich selbst wird der Demuth entgegen gesetzet, so ferne wir unter derselben eine Freude verstehen, welche daher entspringet, daß wir unsere wirkende Kraft anschauen. So ferne wir aber auch darunter eine Freude verstehen, mit dabey verknüpftem Begriffe einer That, welche wir aus freyer Entschließung der Seele verrichtet zu haben glauben: so ferne wird sie der Reue entgegen gesetzet, welche wir auf folgende Weise erklären.

27. Die

27. Die Reue ist eine Traurigkeit, 371
mit dabey verknüpftem Begriffe einer That, welche wir aus freyer Entschließung der Seele verrichtet zu haben glauben.

Erläuterung.

Die Ursachen dieser Affekten haben wir oben 372
angezeiget (311, 314, 316, 317, 319). Von der freyen Entschließung aber der Seele sehe man noch vorher (184) nach. Allein, hier ist noch folgendes anzumerken. Man darf sich nämlich gar nicht wundern, daß alle und iede Handlungen, welche man der Gewohnheit nach bös nennet, eine Traurigkeit, und diejenigen, welche man gut und recht zu nennen pfleget, eine Freude mit sich führen. Denn dieses rühret größtentheils von der Auferziehung her, wie aus dem, was oben hievon angeführet worden, leicht zu erkennen ist. Nämlich die Aeltern haben dadurch, daß sie jene verhaßt vorstelleten und die Kinder deßwegen ausschalten, diese hingegen anpriesen und lobeten, zuwege gebracht, daß mit jenen die Traurigkeit und mit diesen die Freude verknüpfet wurde. Dieses bestätiget auch die Erfahrung selbst. Denn die Gewohnheiten und Religion sind bey allen Menschen nicht einerley: sondern im Gegentheile, was bey einigen heilig ist, das wird bey andern für unheilig gehalten, und was bey einigen ehrbar ist, das wird bey andern für schändlich geachtet.

Nachdem also ein ieder eine Auferziehung gehabt hat, nachdem reuet ihn entweder eine That, oder er machet sich eine Ehre aus derselben.

373 **28. Der Hochmuth ist dieses, da man aus Liebe gegen sich mehr von sich hält, als recht ist.**

Erläuterung.

374 Der Hochmuth und die Hochachtung sind also darinnen von einander unterschieden, daß diese auf einen äußerlichen Gegenstand, der Hochmuth aber auf den Menschen selbst gehet, welcher mehr von sich hält, als recht ist. Uebrigens, gleichwie die Hochachtung eine Wirkung oder Eigenschaft der Liebe ist: also ist der Hochmuth eine Wirkung oder Eigenschaft der Eigenliebe; so daß man denselben auch also erklären kann: nämlich, er sey eine Liebe seiner oder eine Zufriedenheit mit sich selbst, so ferne dieselbe den Menschen in eine solche Gemüthsverfassung setzet, daß er mehr von sich hält, als recht ist (260). Dieser Affekt hat keinen Widerpart. Denn niemand hält aus Hasse gegen sich selbst weniger von sich, als recht ist: ja niemand hält weniger von sich, als recht ist, so ferne er sich vorstellet, daß er dieses oder jenes nicht thun könne. Nämlich, was der Mensch sich vorstellet, daß er nicht könne: das stellet er sich nothwendig also vor, und wird durch diese Vorstellung in einen solchen Zustand gesetzet,

daß

daß er dasjenige in der That nicht thun kann, was er sich nicht zu können vorstellet. Denn, so lange er sich vorstellet, er könne dieses oder jenes nicht: so lange ist er auch zum Thun desselben noch nicht bestimmet; und also ist es so lange unmöglich, daß er dasselbe thun sollte. Allein, wenn wir auf dasjenige Acht haben, was auf dem bloßen Wahne beruhet: so können wir uns auch gedenken, es könne sich zutragen, daß ein Mensch weniger von sich halte, als recht ist. Denn es kann geschehen, daß einer, der in einem traurigen Zustande seine Schwachheiten betrachtet, sich vorstellet, er werde von iedermann verachtet, auch wol zu einer Zeit, da die andern an nichts weniger gedenken, als ihn zu verachten. So kann auch ein Mensch weniger, als recht ist, von sich halten, wenn er gegenwärtig etwas von sich verneinet mit Beziehung auf die künftige Zeit, von welcher er ungewiß ist: als wenn er von sich verneinet, und glaubet, er könne sich nichts mit Gewißheit gedenken; er könne nichts als Böses oder Schändliches begehren oder thun; u. s. w. Weiter können wir sagen, daß iemand weniger, als recht ist, von sich halte, wenn wir sehen, daß derselbe aus allzugroßer Furcht vor der Schande sich eine Sache nicht unterstehet, welche doch andere seines Gleichen sich zu thun unterstehen. Diesen Affekt können wir also dem Hochmuthe entgegen setzen, und denselben die Niederträchtigkeit nennen. Denn, eben so, wie aus der Zufrieden-

heit

heit mit sich selbst der Hochmuth entspringet: so entstehet aus der Demuth die Niederträchtigkeit; welche wir daher auf folgende Weise erklären.

375 **29. Die Niederträchtigkeit ist dieses, da man aus Traurigkeit weniger von sich hält, als recht ist.**

Erläuterung.

376 Wir pflegen aber doch oft dem Hochmuthe die Demuth entgegen zu setzen: alsdann aber sehen wir mehr auf beyder Wirkungen, als auf ihre Natur. Denn, wir sind gewohnt, denjenigen hochmüthig zu nennen, welcher allzusehr auf Ehre siehet (271): welcher von sich nichts als Tugenden, und von andern nichts als Laster zu erzählen pfleget: welcher allen andern will vorgezogen seyn: und welcher mit solcher Ernsthaftigkeit und mit solchem Aufzuge einhergehet, als diejenigen zu thun gewohnt sind, welche in weit höherm Stande, als er, stehen. Im Gegentheile nennen wir denjenigen demüthig, welcher öfters schamroth wird, welcher seine Fehler gestehet und anderer Tugenden rühmet: welcher iedermann weichet, und welcher mit hängendem Kopfe einhergehet und sich zu schmücken unterlässet. Uebrigens sind diese Affekten, nämlich die Demuth und Niederträchtigkeit, überaus selten anzutreffen. Denn die menschliche Natur, für sich selbst betrachtet, strebet gegen dieselben,

selben, so viel sie kann (236, 316): und daher sind diejenigen, welche für die Niederträchtigsten und Demüthigsten gehalten werden, gemeiniglich die Hochmüthigsten und Neidischten.

377 30. **Die Ehrliebe ist eine Freude, mit dabey verknüpftem Begriffe einer von unsern Handlungen, von welcher wir uns vorstellen, daß sie von andern gelobet werde.**

378 31. **Die Scham ist eine Traurigkeit, mit dabey verknüpftem Begriffe einer von unsern Handlungen, von welcher wir uns vorstellen, daß sie von andern getadelt werde.**

Erläuterung.

379 Man sehe hievon oben (271). Hier ist aber noch der Unterschied anzumerken, der sich zwischen der Scham und der Schamhaftigkeit befindet. Denn, die Scham ist eine Traurigkeit, welche auf die That folget, deren man sich schämet. Die Schamhaftigkeit aber ist eine Furcht oder Besorgung der Schande, welche den Menschen zurückhält, daß er nichts Schändliches begehet. Der Schamhaftigkeit pfleget man die Unverschämtheit entgegen zu setzen, welche aber in der That kein Affekt ist, wie wir an seinem Orte zeigen werden. Die Namen der Affekten (wie wir bereits erinnert haben) bezie-

hen sich mehr auf den gemeinen Gebrauch, als auf das Wesen derselben. Nunmehr haben wir also die Affekten der Freude und Traurigkeit, die wir zu erklären uns vorgenommen hatten, zu Ende gebracht. Itzo gehen wir zu denen fort, welche wir zu der Begierde rechnen.

380 **32. Das Verlangen ist eine Begierde oder ein Trieb, eines Dinges habhaft zu werden, welcher durch das Andenken desselben Dinges unterhalten, und zugleich durch die Erinnerung anderer Dinge, die das Daseyn desselben verlangten Dinges ausschließen, eingeschränket wird.**

Erläuterung.

381 Wenn wir uns eines Dinges erinnern: so bekommen wir dadurch, wie wir schon öfters erwähnet haben, eine Neigung, solches mit eben dem Affekte anzuschauen, als wenn das Ding wirklich gegenwärtig vorhanden wäre. Diese Neigung aber oder Bemühung wird alsdann, wann wir wachen, meistentheils von den Bildern derer Dinge zurückgetrieben, welche das Daseyn desjenigen, dessen wir uns erinnern, ausschließen. Wenn wir uns also eines Dinges erinnern, welches uns eine gewisse Art der Freude verursachet hat: so bemühen wir uns zugleich dabey, solches mit eben demselben Affekte der Freude als gegenwärtig anzuschauen; welche

Bemühung aber durch die Gedanken solcher Dinge, welche das Daseyn desselben ausschließen, gleich zurückgetrieben wird. Daher ist das Verlangen in der That eine Traurigkeit, welche derjenigen Freude entgegen stehet, die aus der Abwesenheit desjenigen Dinges entspringet, welches wir hassen. Man sehe hievon oben (304). Weil aber der Name Verlangen eine Begierde in sich zu fassen scheinet: so haben wir diesen Affekt zu den Affekten der Begierde rechnen wollen.

33. Die Nacheiferung ist eine Begierde zu einem Dinge, welche daher in uns erreget wird, weil wir uns vorstellen, daß andere eben dieselbe Begierde haben. 382

Erläuterung.

Wenn iemand eine Sache verabscheuet, weil er siehet, daß andere solche verabscheuen; oder 383
sich vor etwas fürchtet, weil er siehet, daß sich andere davor fürchten; oder auch, wenn iemand deßwegen, weil er siehet, daß der andere seine Hand verbrennet hat, die Hand an sich ziehet und eine solche Bewegung mit dem Leibe machet, als wenn seine eigene Hand verbrennet würde: so sagen wir, daß derselbe den Affekt des andern nachahme, nicht aber, daß er demselben nacheifere. Nicht deßwegen, als wenn uns bewußt wäre, daß die Nachahmung und Nacheiferung

zweyerley Ursachen hätten: sondern weil die Gewohnheit es so eingeführet hat, daß wir nur denjenigen einen Nacheiferer nennen, welcher solche Dinge nachahmet, die wir für ehrbar, nützlich oder belustigend halten. Uebrigens sehe man von der Ursache der Nacheiferung oben nach (261, 262). Warum aber mit diesem Affekte meistentheils der Neid verknüpfet ist, das ist vorhin (275, 276) angezeiget worden.

384 34. **Der Dank oder die Dankbarkeit ist eine Begierde oder Liebesneigung, nach welcher wir uns bemühen, demjenigen Gutes zu thun, der uns mit gleichem Liebesaffekte eine Wohlthat erzeiget hat.** Man sehe oben (286, 294).

385 35. **Die Wohlgewogenheit ist eine Begierde, demjenigen Gutes zu thun, den wir bedauern.** Man sehe oben (266).

386 36. **Der Zorn ist eine Begierde, nach welcher wir aus Hasse angereizet werden, demjenigen, der uns hasset, Böses zu beweisen.** Man sehe oben (286, 292).

37. Die

37. Die Rachgier ist eine Begierde, 387
nach welcher wir aus gegenseitigem Hasse angereizet werden, demjenigen Böses zu beweisen, der uns aus gleichem Affekte Böses erzeiget hat. Man sehe oben (291, 292).

38. Die Grausamkeit ist eine Be- 388
gierde, welche uns antreibet, demjenigen Böses zu beweisen, den wir lieben oder dessen uns dauert. Man sehe oben (296).

Erläuterung.

Der Grausamkeit wird die Gnade entgegen 389
gesetzet, welche aber keine Leidenschaft, sondern eine Kraft der Seele ist, durch welche der Mensch den Zorn oder die Rachgier mäßiget.

39. Die Verzagtheit ist eine Be- 390
gierde, ein größeres Uebel, das wir befürchten, durch ein kleineres zu vermeiden. Man sehe oben (287).

40. Die Verwegenheit ist eine Be- 391
gierde, nach welcher iemand angetrieben wird, etwas mit einer Gefahr zu verrichten, welches andere seines Gleichen zu übernehmen scheuen.

392 **41. Die Kleinmüthigkeit wird von demjenigen gesaget, dessen Begierde durch Besorgung einer Gefahr zurückgetrieben wird, welche andere seines Gleichen das Herz haben über sich zu nehmen.**

Erläuterung.

393 Die Kleinmüthigkeit ist also nichts anderes, als die Furcht eines gewissen Uebels, vor welchem die Meisten sich nicht zu fürchten pflegen: daher können wir dieselbe nicht zu den Affekten der Begierden rechnen. Wir haben sie aber dennoch hiermit erklären wollen, weil dieselbe, so ferne wir auf die Begierde Acht haben, dem Affekte der Verwegenheit in der That entgegen stehet.

394 **42. Die Bestürzung saget man von einem, dessen Begierde ein Uebel zu vermeiden durch die Bewunderung eines andern Uebels, welches er befürchtet, zurückgetrieben wird.**

Erläuterung.

395 Die Bestürzung ist also eine Art der Kleinmüthigkeit. Weil aber die Bestürzung aus einer zweyfachen Verzagtheit entstehet: so kann dieselbe noch bequemer also erkläret werden; nämlich sie sey eine Furcht, welche den Menschen im Erstaunen oder in der Wankelmüthigkeit

keit dergestalt gefangen hält, daß er das Uebel nicht wegräumen kann. Wir sagen im Erstaunen: so ferne wir begreifen, daß seine Begierde das Uebel wegzuschaffen, durch die Bewunderung desselben zurückgetrieben wird. In der Wankelmüthigkeit, haben wir ferner gesaget: so ferne wir uns gedenken, daß dieselbe Begierde durch die Besorgung eines andern Uebels, welches den Menschen eben so sehr quälet, zurückgehalten wird; daher derselbe nicht weis, welches von den beyden Uebeln er wegräumen solle. Man sehe von diesen Dingen oben (287, 313). Von der Kleinmüthigkeit aber und Verwegenheit sehe man anderswo (311).

43. Die Leutseligkeit oder Bescheidenheit ist eine Begierde, dasjenige zu thun, was andern Menschen gefället, und dasjenige zu unterlassen, was andern mißfället. 396

44. Der Ehrgeiz ist eine unmäßige Begierde nach Ehre. 397

Erläuterung.

Der Ehrgeiz ist eine Begierde, wodurch alle andere Affekten unterhalten und gestärket werden (261, 272): daher lässet sich dieser Affekt kaum bezwingen. Denn so lange der Mensch noch einige Begierde hat: so hat er diese nothwendig mit dabey. Die besten Leute, saget 398

Cicero, werden allezeit am meisten durch die Ehre getrieben. Auch so gar die Weltweisen, wann sie von Verschmähung der Ehre Bücher schreiben, setzen denselben ihren Namen vor, u. s. w.

399 45. **Die Schwelgerey ist eine unmäßige Begierde oder auch eine unmäßige Liebe zum Schmausen.**

400 46. **Die Trunkenheit ist eine unmäßige Begierde und Liebe zum Saufen.**

401 47. **Der Geiz ist eine unmäßige Begierde und Liebe nach Reichthum.**

402 48. **Die Brunst oder Geilheit (libido) ist eine Begierde und Liebe in Vermischung der Leiber.**

Erläuterung.

403 Diese Begierde den Beyschlaf zu pflegen mag mäßig seyn (welches man die Brunst nennet), oder nicht (welches im Deutschen die Geilheit heißet): so wird dieselbe im Lateinischen beyderseits libido genennet. Diese fünf Affekten haben keine Widerparte, welches bereits oben (323) ist erinnert worden. Denn die Bescheidenheit ist eine Art des Ehrgeizes (wovon oben [269] nachzusehen): die Mäßigkeit aber, Nüchternkeit und Keuschheit bedeuten eine Kraft der Seele, und keine Leidenschaft, wie wir gleichfals

fals oben erinnert haben. Ob es nun zwar sich zutragen kann, daß ein geiziger, ehrgeiziger oder verzagter Mensch sich von übermäßigem Essen, Trinken und Beyschlafe enthält: so sind doch der Geiz, Ehrgeiz und die Verzagtheit, der Schwelgerey, Trunkenheit oder Geilheit nicht entgegen. Denn ein Geiziger strebet meistentheils darnach, anderer Leute Essen und Trinken häufig einzuschlucken. Der Ehrgeizige wird sich auch in keinem Stücke mäßigen, wenn er nur hoffen kann, daß er es heimlich thun könne: und wenn er sich unter trunkenen und geilen Leuten befindet; so wird er eben deßwegen, weil er ehrgeizig ist, auch zu Lastern desto geneigter seyn. Endlich ein Verzagter thut dasjenige, was er nicht thun will. Denn, obgleich derselbe, um dem Tode zu entgehen, seine Güter in die See wirft; so bleibet er nichts desto weniger geizig: und wenn ein Geiler verdrießlich ist, daß er nicht kann, wie er will; so höret er deßwegen nicht auf, geil zu seyn. Ueberhaupt gehen diese Affekten nicht sowol auf die Handlungen des Schmausens, Saufens, u. s. w. selbst, als vielmehr auf den Trieb und die Liebe zu diesen Dingen. Es kann daher diesen Affekten weiter nichts entgegen gesetzet werden, als der Edelmuth und der Muth, wovon in dem Folgenden gehandelt wird.

Die Erklärungen der Eifersucht und der übrigen Arten der Wankelmüthigkeit, lassen wir vor-

 bey:

bey: sowol deßwegen, weil sie aus Zusammenkunft derjenigen Affekten entstehen, welche wir bereits erkläret haben; als auch, weil die meisten davon keine Namen haben: welches zu erkennen giebt, daß zu dem Gebrauche im Leben und Wandel es schon genug ist, wenn man dieselben nur überhaupt kennet. Im übrigen erhellet aus den Erklärungen derer Affekten, welche wir bisher angeführet haben, daß dieselben allesamt von der Begierde, Freude oder Traurigkeit entspringen, oder vielmehr selbst nichts anderes, als diese drey sind, von denen ein ieder verschiedene Namen bekommt, wegen der verschiedenen Beziehungen und äußerlichen Benennungen derselben. Wenn wir nun diese vördersten Affekten und dasjenige, was wir oben von dem Wesen der Seele ausgeführet haben, in Erwägung ziehen wollen: so können wir die Affekten, so ferne sie sich bloß allein auf die Seele beziehen, überhaupt auf folgende Weise erklären.

Allgemeine Erklärung der Affekten.

404 Ein Affekt, welcher auch eine Leidenschaft des Gemüths genennet wird, ist ein verwirrter Begriff, nach welchem die Seele von ihrem Leibe oder einem gewissen Theile desselben, eine

größere oder geringere Kraft da zu seyn, als vorher, bejahet, und wodurch, wann derselbe wirklich vorhanden ist, die Seele vielmehr dieses, als etwas anderes, zu gedenken bestimmet wird.

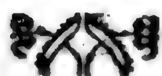
Erläuterung.

Wir sagen erstlich, ein Affekt oder eine Lei- 405
denschaft des Gemüths sey ein verwirrter Begriff. Denn wir haben oben (223) gezeiget, daß die Seele nur in so ferne leide, als dieselbe unvollständige oder verwirrte Begriffe hat. Ferner sagen wir: nach welchem die Seele von ihrem Leibe oder einem gewissen Theile desselben, eine größere oder geringere Kraft da zu seyn, als vorher, bejahet. Denn alle Begriffe von Körpern, die wir haben, zeigen mehr den dermaligen wirklichen Zustand unseres Leibes an, als die Natur des äußerlichen Körpers (155). Derjenige Zustand also, welcher die wesentliche Form des Affekts ausmachet, muß die Beschaffenheit des Leibes oder eines gewissen Theils desselben anzeigen oder ausdrücken, welche der Leib oder ein gewisser Theil desselben daher erhält, weil seine Macht zu wirken oder seine Kraft da zu seyn vermehret oder verringert, gefördert oder eingeschränket wird. Es ist aber hiebey zu merken, wenn es heißet; eine größere oder geringere Kraft da zu seyn, als vorher, bejahet: daß wir damit nicht sagen wollen, als wenn die Seele den gegenwärtigen Zustand des Leibes mit dem vergangenen zusammenhielte; sondern unsere Meinung ist

ist diese: der Begriff, welcher die wesentliche Form des Affekts ausmachet, bejahe etwas von dem Leibe, welches in der That mehr oder weniger Wirkliches in sich fasse, als vorher. Da auch das Wesen der Seele darinnen bestehet, daß sie das wirkliche Daseyn ihres Leibes bejahet (121, 126); und wir durch die Vollkommenheit das Wesen eines Dinges verstehen: so folget hieraus, daß die Seele alsdann zu einer größern oder geringern Vollkommenheit fortschreitet, wann es sich zuträget, daß sie von ihrem Leibe oder einem gewissen Theile desselben etwas bejahet, welches mehr oder weniger Wirkliches in sich fasset, als vorher. Wann wir daher oben gesaget haben, daß die denkende Kraft der Seele vermehret oder vermindert werde: so haben wir damit nichts anderes anzeigen wollen, als daß die Seele sich einen Begriff von ihrem Leibe oder einem gewissen Theile desselben gemacht habe, welcher mehr oder weniger Wirkliches ausdrücket, als sie vorher von ihrem Leibe bejahet hatte. Denn die Vortrefflichkeit der Begriffe und die wirkliche Kraft zu denken, muß nach der Vortrefflichkeit des Gegenstandes geschätzet werden. Endlich haben wir hinzugefüget; und wodurch, wann derselbe wirklich vorhanden ist, die Seele vielmehr dieses, als etwas anderes, zu gedenken bestimmet wird: welches zu dem Ende geschehen ist, damit wir, außer der Natur der Freude und Traurigkeit, welche der erste Theil der Erklärung vorstellet, auch die Natur der Begierde ausdrücken möchten.



Der

Der

Sittenlehre

vierter Theil,

von der

Sklaverey der Menschen,

oder von der

Gewalt der Affekten.

Vorrede.

Das menschliche Unvermögen in 406
Mäßigung und Bändigung der Affekten, nennen wir eine Sklaverey: denn ein Mensch, welcher nach Affekten handelt, ist sein eigener Herr nicht, sondern dem Glücke unterworfen, und stehet dergestalt unter der Botmäßigkeit desselben, daß er oft gezwungen wird, ob er gleich das Bessere vor sich siehet, dennoch dem Schlimmern zu folgen. Die Ursache hievon, und

was sonst die Affekten Gutes oder Böses an sich haben, das ist es, was wir in dem gegenwärtigen Theile uns zu erweisen vorgenommen haben. Ehe wir aber hiezu den Anfang machen: so wollen wir vorher etwas Weniges von der Vollkommenheit und Unvollkommenheit, imgleichen von dem Guten und Bösen, voranschicken.

Wenn iemand sich vorgesetzet hat, ein Ding zu unternehmen, und er hat solches völlig zu Stande gebracht: so saget nicht allein er selbst, sein Ding sey vollkommen; sondern es wird es auch ein ieder sagen, welchem die Gedanken des Verfertigers von demselben Werke und der Endzweck desselben, genugsam bekannt ist, oder welcher von sich glaubet, daß er dieses alles wisse. Zum Beyspiele, wer ein gewisses Werk ansichtig wird (wovon wir setzen, daß solches noch nicht ausgemacht sey), und zugleich weis, die Absicht des Urhebers

desselben

desselben sey, ein Haus zu bauen: der wird das Haus unvollkommen nennen; und dagegen wird er sagen, es sey vollkommen, so bald er siehet, daß das Werk bis auf den Endzweck, zu welchem der Verfertiger desselben solches bringen wollte, vollführet ist. Allein, wenn iemand ein Werk siehet, dessen Gleiches er noch niemals gesehen hat; er weis auch die Absicht des Meisters nicht: so wird er in der That nicht wissen können, ob dasselbe Werk vollkommen oder unvollkommen sey. Und dieses scheinet die älteste Bedeutung dieser Wörter zu seyn. Nachdem aber die Menschen angefangen haben, sich allgemeine Begriffe zu machen und Modele von Häusern, Gebäuden, Thürmen, u. s. w. auszudenken, auch ein Muster der Dinge dem andern vorzuziehen: so geschahe es, daß ein ieder dasjenige vollkommen nennete, was er mit dem allgemeinen Begriffe, den er sich von dergleichen Dinge gemacht

hatte,

hatte, übereinkommen sahe; und dasjenige hingegen unvollkommen, was er mit seinem in Gedanken schwebenden Muster nicht wohl übereinkommen sahe, ob solches gleich nach den Gedanken des Meisters auf das vollständigste verfertiget war. So scheinet auch kein anderer Grund vorhanden zu seyn, warum man sogar die natürlichen Dinge, nämlich solche, welche nicht durch Menschenhände sind verfertiget worden, insgemein vollkommen oder unvollkommen zu nennen pfleget: denn die Menschen sind gewohnt, sowol von natürlichen als künstlichen Dingen sich allgemeine Begriffe zu machen, welche sie gleichsam für die Muster der Dinge halten, und von welchen sie glauben, daß die Natur (welche ihrer Meinung nach niemals, als um einer gewissen Absicht willen, etwas thut) dieselben anschaue und sich in ihren Verrichtungen zum Muster vorstelle. Wenn sie daher etwas in der Natur vorgehen

sehen,

sehen, welches mit ihrem vorgefaßten Muster, das sie von dergleichen Dingen haben, nicht wohl übereinkommt: so glauben sie, die Natur sey in diesem Stücke abgewichen, oder habe gefehlet und dasselbe Ding unvollkommen gelassen. Wir sehen also, daß die Menschen gewohnt sind, die natürlichen Dinge mehr aus einem Vorurtheile, als nach richtiger Erkenntniß derselben, vollkommen oder unvollkommen zu nennen. Denn, wir haben oben (83) gezeiget, daß die Natur nicht nach Absichten handelt; indem jenes ewige und unendliche Wesen, welches wir Gott oder die Natur nennen, nach eben derselben Nothwendigkeit handelt, als solches da ist. Denn nach eben der Nothwendigkeit der Natur, als dasselbe da ist, handelt es auch, wie wir oben (43) erwiesen haben. Der Grund und die Ursache, warum Gott oder die Natur handelt, und warum dieselbe

be da ist, ist also eine und eben dieselbe. Daher, gleichwie dieselbe um keiner Absicht willen da ist; also handelt sie auch um keiner Absicht willen: sondern sie hat eben so wenig einen Anfangsgrund oder Endzweck etwas zu thun, als bey derselben ein Anfang oder Ende da zu seyn vorhanden ist. Diejenige Ursache aber, welche man die Endursache nennet, ist weiter nichts, als der Trieb des Menschen, so ferne solcher gleichsam als eine Quelle oder Hauptursache eines Dinges betrachtet wird. Zum Beyspiele, wenn wir sagen, die Wohnung sey die Endursache dieses oder jenes Hauses gewesen: so verstehen wir ja in der That dadurch weiter nichts, als daß der Mensch daher, weil er sich die Bequemlichkeiten des häuslichen Lebens vorgestellet hat, den Trieb bekommen habe, ein Haus zu bauen. Die Wohnung also, so ferne man solche als eine Endursache betrachtet, ist

nichts anderes, als dieser einzele Trieb, welcher in der That die wirkende Ursache hiebey ist, die man für die erste annimmt, weil die Menschen gemeiniglich von ihren Begierden die Ursachen nicht wissen. Denn, wie wir schon mehrmals erinnert haben, sie sind sich zwar ihrer Handlungen und Begierden bewußt: die Ursachen aber, von welchen sie etwas zu begehren bestimmet werden, sind ihnen unbekannt. Daß man übrigens insgemein zu sagen pfleget; die Natur weiche manchmal ab, oder fehle und bringe unvollkommene Dinge hervor: das rechnen wir unter die Erdichtungen, wovon wir oben (83) gehandelt haben. Die Vollkommenheit und Unvollkommenheit sind daher in der That bloße Weisen zu denken, nämlich solche Begriffe, welche wir daher zu erdichten pflegen, weil wir die einzelen Dinge von einer Gattung oder einem Geschlechte mit einander in Vergleichung stellen. Aus

dieser Ursache haben wir auch oben (93) gesaget, daß wir durch das Wirkliche und durch die Vollkommenheit einerley verstünden: denn wir pflegen alle einzelen Dinge in der Natur auf ein einziges Geschlecht zu bringen, welches man das allgemeineste nennet; nämlich auf den Begriff des Dinges, welcher allen und ieden einzelen Dingen in der Natur zukommt. So ferne wir also die einzelen Dinge in der Natur auf dieses Geschlecht bringen, solche unter einander vergleichen, und aus der Erfahrung anmerken, daß eines mehr vom Dinge, oder mehr Wirkliches, als andere, an sich hat; so ferne nennen wir sie vollkommener, als andere: und so ferne wir ihnen etwas zuschreiben, welches eine Verneinung in sich fasset, als Grenzen, Ende, Unvermögen, u. s. w.; so ferne nennen wir dieselben unvollkommen, weil sie nämlich unsere Seele nicht auf solche Weise rühren, als die-

jenigen, welche wir vollkommen nennen; nicht aber deßwegen, als wenn ihnen etwas, welches ihnen zugehörete, abginge, oder als wenn die Natur gefehlet hätte. Denn der Natur eines Dinges kommt weiter nichts zu, als dasjenige, was aus der Nothwendigkeit der Natur seiner wirkenden Ursache folget: was aber aus der Nothwendigkeit der Natur einer wirkenden Ursache folget, das geschiehet nothwendig.

Was das Gute und Böse anbelanget: so bedeuten solche ebenfals nichts wirklich Vorhandenes in den Dingen, so ferne man diese für sich selbst betrachtet; und sind weiter nichts, als gewisse Weisen zu denken, oder Begriffe, welche wir uns deßwegen machen, weil wir die Dinge unter einander vergleichen. Denn eines und dasselbe Ding kann zu gleicher Zeit gut und bös, und auch gleichgültig seyn. Die Musik, zum Beyspiele, ist einem Schwermü-

 thigen

thigen gut, einem Leidtragenden bös, einem Tauben aber weder gut noch bös. Allein, obgleich die Sache sich also verhält: so müssen wir doch diese Wörter beybehalten. Denn, weil wir Vorhabens sind, den Begriff von einem Menschen zu bilden, welcher das Muster der menschlichen Natur abgeben soll, welches wir anschauen müssen: so wird uns hiezu dienlich seyn, daß wir diese Wörter in dem Verstande beybehalten, den wir nur erst angeführet haben. Wir werden also durch das Gute in dem Folgenden dasjenige verstehen, wovon wir gewiß wissen, daß es ein Mittel sey, wodurch wir dem Muster der menschlichen Natur, welches wir uns vorgestellet haben, uns immer mehr und mehr nähern können: durch das Böse aber werden wir dasjenige verstehen, wovon wir gewiß wissen, daß solches eine Hinderniß sey, daß wir demselben Muster nicht ähnlich werden. Ferner werden wir die Menschen voll-

kommener

kommener oder unvollkommener nennen, so ferne sie dem gedachten Muster mehr oder weniger nahe kommen. Denn man hat sehr wohl zu merken, wenn wir sagen, daß iemand von einer geringern zu einer größern Vollkommenheit fortschreite, und auch umgekehrt: daß wir darunter nicht dieses verstehen, als wenn derselbe aus einem Wesen oder einer Form in die andere verwandelt würde; denn das Pferd, zum Beyspiele, wird eben sowol zerstöret, wenn es in einen Menschen, als wenn es in einen Wurm verwandelt wird: sondern dieses, daß wir uns gedenken, seine wirkende Kraft, so ferne diese sich aus der Natur desselben verstehen lässet, werde vermehret oder verringert. Endlich werden wir durch die Vollkommenheit überhaupt, wie gedacht, das Wirkliche verstehen: das ist, das Wesen eines ieden Dinges, so ferne solches auf gewisse Weise da ist und wirket, ohne die mindeste Absicht auf

die Dauer desselben. Denn kein einzeles Ding kann deßwegen vollkommener genennet werden, weil es längere Zeit in seinem Daseyn verharret ist; nämlich die Dauer der Dinge lässet sich aus ihrem Wesen nicht bestimmen, indem das Wesen der Dinge keine gewisse und bestimmte Zeit da zu seyn in sich schliesset: sondern ein iedes Ding, es mag solches vollkommener als ein anderes seyn, oder nicht, kann mit eben der Kraft, als es anhebet zu seyn, beständig in dem Daseyn verharren, so daß sie in diesem Stücke insgesamt einander gleich sind.

Erklärungen.

407 1. Durch das Gute werden wir dasjenige verstehen, wovon wir gewiß wissen, daß es uns nützlich sey.

408 2. Durch das Böse aber verstehen wir dasjenige, wovon wir gewiß wissen, es sey eine Hinderniß, daß wir eines gewissen Guten nicht habhaft sind.

Man

Man sehe hievon vorhin (406 gegen das Ende).

3. Die einzelen Dinge nennen wir zufällig, so ferne wir, wenn wir auf das bloße Wesen derselben Acht haben, nichts in ihnen antreffen, was ihr Daseyn entweder nothwendig setzen, oder was solches nothwendig ausschließen sollte. 409

4. Eben dieselben einzelen Dinge nennen wir möglich, so ferne wir, wenn wir auf die Ursachen Acht haben, wodurch sie müssen hervorgebracht werden, nicht wissen, ob diese Ursachen zur Hervorbringung derselben bestimmet sind. 410

Oben (78) haben wir zwischen dem Möglichen und Zufälligen keinen Unterschied gemacht, weil es daselbst nicht nöthig war, solche genau von einander zu unterscheiden. 411

5. Durch widerwärtige Affekten werden wir künftighin diejenigen verstehen, welche den Menschen auf entgegengesetzte Seiten ziehen, ob sie gleich zu einer Gattung gehören: wie die Völlerey und der Geiz, welche beyde 412

zu den Gattungen der Liebe gehören, und nicht von Natur, sondern zufälliger Weise, einander zuwider sind.

413 6. Was wir durch den Affekt gegen ein zukünftiges, gegenwärtiges und vergangenes Ding verstehen, davon haben wir oben (247, 248) die Erklärung gegeben, welche man daselbst nachsehen wolle.

414 Es ist aber hiebey noch dieses zu merken. Wie es mit der Weite des Ortes; also ist es auch mit der Entfernung der Zeit beschaffen: nämlich, daß wir uns dieselbe nicht weiter, als bis auf eine gewisse Grenze, deutlich vorstellen können. Das ist, gleichwie wir alle diejenigen Gegenstände, welche über zweyhundert Fuß von uns entfernet sind, oder deren Weite von dem Orte, wo wir uns befinden, diejenigen übersteiget, welche wir uns deutlich vorstellen; uns so vorzustellen pflegen, als wenn sie gleich weit von uns abstünden, und nicht anders, als wenn sie auf einer Fläche beysammen wären: also stellen wir uns auch diejenigen Gegenstände, deren Zeit, wann sie sind, wir uns in einem größern Abstande von der gegenwärtigen gedenken, als diejenige ist, die wir uns deutlich vorzustellen pflegen; allesamt in gleicher Entfernung von dem Gegenwärtigen vor, und bringen dieselben gleichsam auf einen einzigen Augenblick oder Zeitpunkt.

7. Durch

7. Durch die Absicht, um welcher willen wir etwas thun, verstehen wir den Trieb dazu. 415

8. Durch die Tugend und die Kraft verstehen wir einerley: das ist, die Tugend, so ferne sie sich auf den Menschen beziehet, ist das Wesen oder die Natur des Menschen selbst (228), so ferne derselbe die Macht besitzet, einige Dinge zu thun, welche sich bloß allein aus den Gesetzen seiner Natur verstehen lassen. 416

Grundsatz.

Es giebt kein einzeles Ding in der gesamten Natur von solcher Macht und Stärke, daß nicht noch ein mächtigeres und stärkeres, als es, sollte zu finden seyn: sondern es mag eines so mächtig gegeben werden, als es will; so ist doch immer noch ein mächtigeres vorhanden, wodurch dasselbe kann zerstöret werden. 417

Der 1 Satz.

Nichts von dem, was ein falscher Begriff Wirkliches in sich hat, wird 418

durch

durch die Gegenwart des Wahren, so ferne es wahr ist, aufgehoben.

Beweis.

Die Falschheit bestehet bloß in einem Mangel der Erkenntniß, welche die unvollständigen Begriffe in sich fassen (183): und diese haben nichts Wirkliches in sich, um wessentwillen man sie falsch nennete (181); sondern im Gegentheile, so ferne sie sich auf Gott beziehen, so sind sie wahr (180). Wenn nun dasjenige, was ein falscher Begriff Wirkliches in sich hat, durch die Gegenwart des Wahren, so ferne es wahr ist, aufgehoben würde: so müßte ein wahrer Begriff durch sich selbst aufgehoben werden können; welches aber ungereimt ist (225). Daher wird nichts von dem, was ein falscher Begriff u. s. w. W. z. e. w.

Anmerkung.

419 Dieser Satz erhellet noch deutlicher aus dem obigen (155). Denn die Bilder von den Dingen sind Begriffe, welche mehr den gegenwärtigen Zustand des menschlichen Leibes, als die Natur des äußerlichen Körpers, anzeigen; obzwar nicht deutlich, sondern verwirrt: daher es kommt, daß man von der Seele saget, sie irre. Zum Beyspiele, wenn wir die Sonne anschauen: so bilden wir uns dieselbe so ein, als wenn sie ungefähr zweyhundert Fuß von uns abstün-

de. Hierinnen irren wir nun so lange, als wir ihre wahre Weite nicht wissen. Wenn uns aber auch die Weite derselben bekannt wird: so wird zwar dadurch der Irrthum aufgehoben; aber nicht die Einbildung, das ist, der Begriff der Sonne, welcher ihre Natur nur in so ferne ausdrücket, als der Leib von derselben verändert wird. Daher, wenn wir gleich die wahre Weite der Sonne wissen: so werden wir uns solche dennoch, als uns nahe, einbilden. Denn, wie wir oben (184) gesagt haben, wir bilden uns nicht deßwegen die Sonne so nahe ein, weil uns ihre wahre Weite unbekannt ist: sondern weil die Seele die Größe der Sonne sich nur in so weit vorstellet, als der Leib von derselben gerühret wird. Eben so geschiehet es auch, wenn die Sonnenstrahlen, indem sie auf die Fläche des Wassers fallen, in unsere Augen zurückprallen, daß wir alsdann dieselbe uns nicht anders einbilden, als wenn sie im Wasser wäre, ob wir gleich ihren wahren Ort gar wohl wissen. Und so ist es auch mit den übrigen Einbildungen beschaffen, worinnen die Seele irret; sie mögen nun den natürlichen Zustand des Leibes, oder dieses anzeigen, daß die wirkende Kraft derselben vermehret oder vermindert werde: daß solche nämlich der Wahrheit nicht zuwider sind, noch bey der Gegenwart derselben verschwinden. Es geschiehet zwar, wenn wir fälschlicher Weise ein Uebel befürchten, daß die Furcht verschwindet, so bald wir die wahre Nachricht von der

Sache vernehmen: aber auch im Gegentheile geschiehet es, wenn wir ein Uebel befürchten welches unfehlbar erfolgen wird, daß die Furcht eben sowol verschwindet, wann uns eine falsche Nachricht zu Ohren kommt. Daß also die Einbildungen nicht wegen der Gegenwart des Wahren, so ferne es wahr ist, verschwinden: sondern weil andere und stärkere Einbildungen darzwischen kommen, welche die Gegenwart derjenigen Dinge, die wir uns einbilden, ausschließen, wie wir oben (156) gezeiget haben.

Der 2 Satz.

420 **Wir leiden in so ferne, als wir ein Theil der Natur sind, welcher für sich selbst ohne die andern sich nicht gedenken lässet.**

Beweis.

Man saget, daß wir alsdann leiden, wann etwas in uns entstehet, wovon wir die Ursache nicht anders, als nur zumtheile sind (214): das ist, etwas, welches bloß allein aus den Gesetzen unserer Natur nicht kann hergeleitet werden (213). Daher leiden wir, so ferne wir ein Theil der Natur sind, welcher für sich selbst ohne die andern sich nicht gedenken lässet. W. z. e. w.

Der 3 Satz.

Die Kraft, nach welcher der Mensch in dem Daseyn verharret, ist eingeschränket, und wird von der Macht der äußerlichen Ursachen unendlich weit übertroffen. 421

Beweis.

Dieser ist aus dem vorigen klar (417). Denn man setze, daß ein Mensch gegeben sey; so wird auch etwas anderes seyn, nämlich A, welches mächtiger ist, als er: und wenn A gegeben ist; so wird etwas anderes, nämlich B seyn, welches mächtiger ist, als A: und so unendlich weit hinaus. Daher wird die Macht des Menschen durch die Macht eines andern Dinges eingeschränket, und von der Macht der äußerlichen Ursachen unendlich weit übertroffen. W. z. e. w.

Der 4 Satz.

Es kann nicht seyn, daß der Mensch nicht ein Theil der Natur seyn und keine andere Veränderungen leiden sollte, als nur solche, welche bloß aus seiner Natur könnten verstanden werden, und wovon er die vollständige Ursache wäre. 422

Beweis.

Beweis.

Die Kraft, nach welcher die einzelen Dinge, und folglich auch der Mensch sich in seinem Wesen erhält, ist die Macht Gottes oder der Natur selbst (61), nicht so ferne derselbe unendlich ist, sondern so ferne er durch das wirklich vorhandene Wesen des Menschen sich erklären lässet (228). Daher ist die Kraft des Menschen, so ferne sie durch sein wirklich vorhandenes Wesen erkläret wird, ein Theil der unendlichen Macht Gottes oder der Natur, das ist, ein Theil von dem Wesen desselben (80). Welches das erste war. Weiter, wenn es geschehen könnte, daß der Mensch keine andere Veränderungen litte, als nur solche, welche bloß aus der Natur des Menschen könnten verstanden werden: so würde folgen, daß derselbe nicht vergehen könnte, sondern allezeit nothwendig da seyn müßte (225, 227). Und dieses müßte aus einer Ursache folgen, deren Kraft entweder endlich, oder unendlich wäre: nämlich entweder aus der Kraft des Menschen allein, welcher in diesem Falle vermögend wäre, die übrigen Veränderungen, welche von den äußerlichen Ursachen entstehen könnten, von sich abzuwenden; oder von der unendlichen Macht der Natur, von welcher alle einzelen Dinge also müßten regiret werden, daß der Mensch keine andere Veränderungen leiden könnte,

als

als welche zur Erhaltung desselben dieneten. Nun ist aber das erste ungereimt (nach dem vorhergehenden Satze [421], dessen Beweis allgemein ist und sich auf alle einzelen Dinge wenden lässet): daher, wenn es geschehen kann, daß der Mensch keine andere Veränderungen leidet, als nur solche, welche bloß aus der Natur des Menschen können verstanden werden; und folglich (wie wir bereits gezeiget haben), daß derselbe allezeit nothwendig da ist: so muß solches aus der unendlichen Macht Gottes folgen. Und also würde aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur, so ferne man dieselbe in dem Stande des Begriffs von einem Menschen betrachtet, die Ordnung der ganzen Natur, so ferne diese unter den Eigenschaften der Ausdehnung und des Denkens vorgestellet wird, können hergeleitet werden (43): und daher würde folgen, daß der Mensch unendlich wäre (163), welches aber (nach dem ersten Theile des gegenwärtigen Beweises) ungereimt ist. Daher kann es nicht geschehen, daß der Mensch keine andere Veränderungen leiden sollte, als nur solche, wovon er die vollständige Ursache wäre. W. z. e. w.

Zusatz.

423 Hieraus folget, daß der Mensch nothwendig allezeit Leidenschaften unterworfen

ist: daß derselbe der allgemeinen Ordnung der Natur folget, ihr gehorchet, und so weit, als es die Natur der Dinge erfodert, sich nach derselben schicket.

Der 5 Satz.

424 **Die Kraft und das Zunehmen einer ieden Leidenschaft, nebst der Verharrung derselben in dem Daseyn, bekommen ihre Bestimmung nicht von der Kraft, nach welcher wir uns bemühen in dem Daseyn zu verharren: sondern von der Macht der äußerlichen Ursache, in Vergleichung mit der unsrigen.**

Beweis.

Das Wesen einer Leidenschaft kann nicht aus unserm Wesen allein erkläret werden (213, 214): das ist, die Kraft der Leidenschaft kann nicht durch die Kraft bestimmet werden, nach welcher wir bemühet sind in unserm Wesen zu verharren (228): sondern sie muß nothwendig ihre Bestimmung erhalten von der Macht der äußerlichen Ursache, in Vergleichung mit der unsrigen (153). W. z. e. w.

Der 6 Satz.

425 **Die Kraft einer ieden Leidenschaft oder eines ieden Affekts, kann die übri-**

gen

gen Thaten oder Kräfte des Menschen übersteigen, so daß der Affekt dem Menschen hartnäckig anklebet.

Beweis.

Die Kraft und das Zunehmen einer ieden Leidenschaft, nebst der Verharrung derselben in dem Daseyn, bekommen ihre Bestimmung von der Macht der äußerlichen Ursache, in Vergleichung mit der unsrigen (424): daher können sie die Kräfte des Menschen übersteigen, u. s. w. (421). W. z. e. w.

Der 7 Satz.

Die Affekten können nicht anders gebändiget noch weggeschaffet werden, als durch einen entgegenstehenden und stärkern Affekt, als der Affekt ist, welchen man bändigen will. 426

Beweis.

Ein Affekt, so ferne sich derselbe auf die Seele beziehet, ist ein Begriff, nach welchem die Seele von ihrem Leibe eine größere oder geringere Kraft da zu seyn, als vorher, bejahet (404). Wenn also die Seele mit einem Affekte zu kämpfen hat: so leidet der Leib zu gleicher Zeit eine Veränderung, wodurch seine wirkende Kraft vermehret oder vermindert wird. Ferner erhält diese Veränderung des

Leibes von ihrer Ursache eine Kraft, in ihrem Wesen zu verharren (424), und diese kann folglich nicht anders gebändiget oder weggeschaffet werden, als durch eine körperliche Ursache (107), welche den Leib in eine Veränderung setzet, die der vorigen entgegen (226) und stärker als dieselbe ist (417). Daher bekommt die Seele einen Begriff von einer stärkern und solchen Veränderung, welche der vorigen zuwider ist (124): das ist, die Seele wird in einen heftigern und solchen Affekt gerathen, welcher dem vorigen entgegen ist (404); daß also derselbe das Daseyn des vorigen ausschließen oder wegräumen wird. Folglich kann ein Affekt, so ferne er auf die Seele gehet, nicht anders gebändiget noch weggeschaffet werden, als durch einen entgegengesetzten und stärkern Affekt. W. z. e. w.

Zusatz.

427 **Ein Affekt, so ferne er sich auf die Seele beziehet, kann nicht anders gebändiget noch weggeschaffet werden, als durch den Begriff von dem Leibe, welcher sich in dem Zustande der entgegengesetzten und stärkern Veränderung befindet, als diejenige ist, nach welcher wir leiden. Denn der Affekt, nach welchem wir leiden, kann nicht anders gebändiget noch weggeschaffet werden,**

dann

dann durch einen stärkern Affekt, als er selbst ist, und einen solchen, welcher ihm entgegen ist (426): das ist, nicht anders, als durch den Begriff von dem Leibe, welcher sich in dem Zustande einer stärkern und solchen Veränderung befindet, welche der Veränderung, nach der wir leiden, entgegen stehet.

Der 8 Satz.

Die Erkenntniß des Guten und Bösen ist weiter nichts, als der Affekt der Freude oder Traurigkeit, so ferne wir uns desselben bewußt sind. 428

Beweis.

Wir nennen dasjenige gut oder bös, was der Erhaltung unseres Wesens zuträglich oder schädlich ist (407, 408): das ist, was unsere wirkende Kraft vermehret oder vermindert, fördert oder einschränket (228). So ferne wir uns also ein Ding vorstellen, welches uns Freude oder Traurigkeit verursachet: so nennen wir dasselbe gut oder bös (234); und daher ist die Erkenntniß des Guten und Bösen weiter nichts, als der Begriff der Freude oder Traurigkeit, welcher aus dem Affekte der Freude oder Traurigkeit nothwendig folget (165). Nun ist aber dieser Begriff mit

dem Affekte auf eben die Art vereiniget, als die Seele mit dem Leibe vereiniget ist (163): das ist, dieser Begriff ist von dem Affekte selbst (164), oder von dem Begriffe der Veränderung des Leibes (404), in der That nicht weiter unterschieden, als nur bloß der Vorstellung nach. Daher ist diese Erkenntniß des Guten und Bösen weiter nichts, als der Affekt, so ferne wir uns desselben bewußt sind. W. z. e. w.

Der 9 Satz.

429 **Ein Affekt, dessen Ursache wir uns als itzo gegenwärtig einbilden, ist stärker, als wenn wir uns dieselbe nicht als gegenwärtig einbildeten.**

Beweis.

Eine Einbildung ist ein Begriff, nach welchem die Seele ein Ding als gegenwärtig anschauet (158), welcher iedoch mehr den Zustand des menschlichen Leibes, als die Natur des äußerlichen Dinges anzeiget (155). Ein Affekt ist also eine Einbildung, so ferne solche die Beschaffenheit des Leibes anzeiget (404). Nun ist aber die Einbildung stärker, so lange wir uns nichts vorstellen, welches das gegenwärtige Daseyn des äußerlichen Dinges ausschließet (156): daher muß auch ein Affekt, dessen Ursache wir uns als itzo gegenwär-

genwärtig einbilden, heftiger oder stärker seyn, als wenn wir uns dieselbe nicht als gegenwärtig einbildeten. W. z. e. w.

Anmerkung.

Als wir oben (246) sagten, wir geriethen durch das Bild eines zukünftigen oder vergangenen Dinges in eben den Affekt, als wenn das Ding, welches wir uns einbildeten, gegenwärtig wäre: so haben wir ausdrücklich dabey erinnert, daß solches wahr sey, so ferne wir auf das bloße Bild desselben Dinges Acht hätten. Denn das Wesen des Bildes ist einerley, wir mögen uns das Ding einbilden oder nicht einbilden. Allein, wir leugnen deßwegen nicht, daß dasselbe schwächer werde, wenn wir andere Dinge als uns gegenwärtig anschauen, welche das gegenwärtige Daseyn des zukünftigen Dinges ausschließen. Dieses haben wir damals zu erinnern mit Fleiße vorbeygelassen, weil wir uns vorgenommen hatten, von der Gewalt der Affekten in dem gegenwärtigen Theile zu handeln. 430

Zusatz.

Das Bild von einem zukünftigen oder vergangenen Dinge, das ist, von einem Dinge, welches wir unter einer Beziehung auf die zukünftige oder vergangene Zeit, mit Ausschließung der gegenwärtigen, anschauen, ist, wenn sonst alle Umstände 431

gleich sind, schwächer, als das Bild von einem gegenwärtigen Dinge: und folglich ist der Affekt zu einem zukünftigen oder vergangenen Dinge, wenn sonst alle Umstände gleich sind, gelinder, als der Affekt zu einem gegenwärtigen Dinge.

Der 10 Satz.

432 Durch ein zukünftiges Ding, wovon wir uns vorstellen, daß es bald da seyn werde, werden wir heftiger gerühret, als wenn wir uns vorstelleten, daß seine Zeit da zu seyn von der gegenwärtigen noch weit entfernet wäre: und von dem Andenken eines Dinges, wovon wir uns vorstellen, daß es noch nicht lange vorbey sey, werden wir gleichfals stärker gerühret, als wenn wir uns vorstelleten, daß solches schon lange vorbey wäre.

Beweis.

So ferne wir uns vorstellen, daß ein Ding bald da seyn werde oder noch nicht lange vorbey sey: so stellen wir uns etwas vor, welches die Gegenwart des Dinges weniger ausschließet, als wenn wir uns vorstelleten, daß seine zukünftige Zeit da zu seyn von der gegenwärtigen noch weit entfernet, oder daß es schon lange

lange vorbey wäre (wie solches für sich klar ist). Daher werden wir in so ferne heftiger gegen dasselbe Ding gerühret (429). W. z. e. w.

Anmerkung.

Aus dem, was wir oben (414) angemerket haben, folget, daß wir von solchen Gegenständen, welche von itzo an in einer weitern Entfernung der Zeit von uns weg sind, als diejenige ist, welche wir durch unsere Einbildungskraft umschränken können; ob wir gleich wohl wissen, daß dieselben unter sich der Zeit nach weit von einander abstehen: dennoch gleich gelind gerühret werden. 433

Der 11 Satz.

Der Affekt gegen ein Ding, welches wir uns als nothwendig vorstellen, ist, wenn sonst alle Umstände gleich sind, heftiger, als gegen ein mögliches, oder zufälliges, das ist, nicht nothwendiges Ding. 434

Beweis.

So ferne wir uns vorstellen, daß ein Ding nothwendig sey; so ferne bejahen wir das Daseyn desselben: und hingegen verneinen wir das Daseyn eines Dinges, so ferne wir uns vorstellen, daß solches nicht nothwendig

sey (78). Daher ist der Affekt gegen ein nothwendiges Ding, wenn sonst alle Umstände gleich sind, heftiger, als gegen ein nicht nothwendiges Ding (429). W. z. e. w.

Der 12 Satz.

435 Der Affekt gegen ein Ding, wovon wir wissen, daß es gegenwärtig nicht in der Natur vorhanden ist, und welches wir uns als möglich vorstellen, ist, wenn sonst alle Umstände gleich sind, stärker, als gegen ein zufälliges Ding.

Beweis.

So ferne wir uns ein Ding als zufällig vorstellen; so haben wir kein Bild von einem andern Dinge, welches das Daseyn des Dinges setzte (409): sondern wir stellen uns im Gegentheile (wie man annimmt) etwas vor, welches das gegenwärtige Daseyn desselben ausschließet. So ferne wir uns aber ein in Zukunft mögliches Ding vorstellen: so stellen wir uns etwas vor, welches das Daseyn desselben setzet (410); das ist, welches die Hoffnung oder Furcht unterhält (246). Der Affekt gegen ein mögliches Ding ist daher heftiger. W. z. e. w.

Zusatz.

436 Der Affekt gegen ein Ding, wovon wir wissen, daß es gegenwärtig nicht in der

Natur

Natur vorhanden ist, und welches wir uns als möglich vorstellen, ist weit gelinder, als wenn wir uns das Ding als uns wirklich zugegen vorstelleten.

Beweis.

Der Affekt gegen ein Ding, welches wir uns als wirklich in der Natur vorhanden vorstellen, ist stärker, als wenn wir uns solches als zukünftig vorstelleten (431): und noch weit heftiger ist derselbe, wenn wir uns die zukünftige Zeit so vorstellen, daß sie von der gegenwärtigen nicht weit entfernet ist (432). Also ist der Affekt gegen ein Ding, dessen Zeit da zu seyn wir uns in einer großen Entfernung von der gegenwärtigen vorstellen, weit gelinder, als wenn wir uns dasselbe als zugegen vorstelleten: und dennoch ist derselbe stärker, als wenn wir uns das Ding als zufällig vorstelleten (435). Daher wird der Affekt gegen ein zufälliges Ding weit gelinder seyn, als wenn wir uns das Ding als uns wirklich zugegen vorstelleten. W. z. e. w.

Der 13 Satz.

Der Affekt gegen ein zufälliges Ding, 437
wovon wir wissen, daß solches gegenwärtig nicht in der Natur vorhanden ist, ist, wenn sonst alle Umstände gleich

sind,

sind, gelinder, als der Affekt gegen ein vergangenes Ding.

Beweis.

So ferne wir uns ein Ding als zufällig vorstellen; so haben wir kein Bild von einem andern Dinge, welches das Daseyn des Dinges setzte (409): sondern wir stellen uns im Gegentheile (wie man annimmt) etwas vor, welches das gegenwärtige Daseyn desselben ausschließet. So ferne wir uns aber solches mit einer Beziehung auf die zukünftige Zeit vorstellen: so verstehet es sich, daß wir uns etwas vorstellen, welches dasselbe in das Gedächtniß bringet, oder welches das Bild von dem Dinge erwecket (159, 160); und also machet dieses in so weit, daß wir solches also anschauen, als wenn es wirklich zugegen wäre (157). Daher wird der Affekt gegen ein zufälliges Ding, wovon wir wissen, daß es gegenwärtig nicht in der Natur vorhänden ist, wenn sonst alle Umstände gleich sind, gelinder seyn, als der Affekt gegen ein vergangenes Ding (429). W. z. e. w.

Der 14 Satz.

438 **Die wahre Erkenntniß von dem Guten und Bösen kann, so ferne sie wahr ist, keinen Affekt bändigen; sondern**

nur

nur in so ferne, als dieselbe als ein Affekt betrachtet wird.

Beweis.

Ein Affekt ist ein Begriff, nach welchem die Seele von ihrem Leibe eine größere oder geringere Kraft da zu seyn, als vorher, bejahet (404): und also hat derselbe nichts Wirkliches in sich, welches durch die Gegenwart des Wahren könnte aufgehoben werden (418); folglich kann die wahre Erkenntniß von dem Guten und Bösen, so ferne sie wahr ist, keinen Affekt bändigen. In so ferne aber, als dieselbe ein Affekt ist (428), und in dem Falle, wenn dieser stärker ist, als der Affekt, welchen man bändigen will (426): wird solche nur einen Affekt bändigen können. W. z. e. w.

Der 15 Satz.

Die Begierde, welche aus der wah- 439
ren Erkenntniß des Guten und Bösen entstehet, kann durch mancherley andere Begierden, welche aus den Affekten, mit denen wir streiten, entspringen, gedämpfet oder gebändiget werden.

Beweis.

Aus der wahren Erkenntniß des Guten und Bösen, so ferne dieselbe ein Affekt ist

(428),

(428), entstehet nothwendig eine Begierde (329), welche desto heftiger ist, ie stärker der Affekt ist, woraus dieselbe entstehet (284). Da aber diese Begierde (wie man setzet) daher entspringet, weil wir etwas nach der Wahrheit erkennen: so erfolget dieselbe in uns, in so ferne wir etwas thun (223), und muß also aus unserm Wesen allein verstanden werden (214); folglich muß die Kraft und das Zunehmen derselben seine Bestimmung durch das Vermögen des Menschen allein erhalten (228). Ferner sind auch die Begierden, welche aus denen Affekten, womit wir kämpfen, entstehen, um so viel stärker, als heftig diese Affekten sind: und also muß ihre Kraft und Zunehmen durch die Macht der äußerlichen Ursachen bestimmet werden (424), welche, wenn man sie mit der unsrigen in Vergleichung stellet, unsere Macht unendlich weit übertrifft (421). Also können die Begierden, welche aus dergleichen Affekten entspringen, heftiger seyn, als diejenige, welche aus der wahren Erkenntniß des Guten und Bösen entstehet: und daher werden sie diese allerdings bändigen oder dämpfen können (426). W. z. e. w.

Der 16 Satz.

440 **Die Begierde, welche aus der Erkenntniß des Guten und Bösen, so ferne**

ferne diese Erkenntniß auf das Zukünftige gehet, entspringet, kann durch die Begierde zu solchen Dingen, welche füritzo angenehm sind, noch leichter gebändiget oder gedämpfet werden.

Beweis.

Der Affekt gegen ein Ding, welches wir uns als zukünftig vorstellen, ist gelinder, als der Affekt gegen ein gegenwärtiges Ding (431). Nun kann aber die Begierde, welche aus der wahren Erkenntniß des Guten und Bösen entstehet, obgleich diese Erkenntniß auf Dinge gehet, welche füritzo gut sind, durch einige unbedachtsame Begierden gedämpfet oder gebändiget werden (nach dem vorhergehenden Satze [439], dessen Beweis allgemein ist): daher wird die Begierde, welche aus eben derselben Erkenntniß entstehet, so ferne diese auf das Zukünftige gehet, noch leichter gebändiget oder gedämpfet werden können, u.s.w. W.z.e.w.

Der 17 Satz.

Die Begierde, welche aus der wahren Erkenntniß des Guten und Bösen entspringet, so ferne diese auf zufällige Dinge gehet, wird durch die Begierde gegen Dinge, welche gegenwärtig sind, noch weit leichter gebändiget. 441

Beweis.

Beweis.

Der Beweis von diesem Satze wird auf eben die Art, als bey dem vorhergehenden (440), aus dem vorigen (436) hergeleitet.

Anmerkung.

442 Solchergestalt haben wir also, unserem Erachten nach, gezeiget, warum die Menschen mehr durch den Wahn, als durch wahre Gründe beweget werden, und warum die wahre Erkenntniß des Guten und Bösen Gemüthsbewegungen erreget, und öfters allen Arten unordentlicher Begierden weichet. Daher der Gedanke des Poeten entstanden ist:

- - Video meliora, proboque,
Deteriora sequor.

Ich seh, was besser ist, und wähle doch das
Schlimmste.

Und dieses scheinet auch der Prediger im Sinne gehabt zu haben, wenn er saget: wer seine Erkenntniß vermehret, der machet sich nur mehr Verdruß. Dieses führen wir nicht zu dem Ende an, als wenn wir daraus den Schluß machen wollten, es sey besser, unwissend zu seyn, als vieles zu wissen; oder als wenn wir glaubten, es sey zwischen einem Thoren und einem Verständigen in Mäßigung der Affekten kein Unterschied: sondern deßwegen, weil es nöthig ist, daß wir sowol unser Vermögen als unser

Unver-

Unvermögen erkennen, damit wir bestimmen können, was die Vernunft in Mäßigung der Affekten auszurichten und nicht auszurichten vermag. Nun haben wir aber in dem gegenwärtigen Theile versprochen, allein von dem menschlichen Unvermögen zu handeln: denn von der Gewalt der Vernunft über die Affekten, haben wir uns vorgenommen in einer besondern Abhandlung zu reden.

Der 18 Satz.

Die Begierde, welche aus der Freude entstehet, ist, wenn sonst alle Umstände gleich sind, stärker, als die Begierde, welche aus der Traurigkeit entspringet. 443

Beweis.

Die Begierde ist das Wesen des Menschen selbst (329): das ist, eine Bemühung, nach welcher der Mensch sich bestrebet, in seinem Wesen zu verharren (228). Also wird diejenige Begierde, welche aus der Freude entstehet, durch den Affekt der Freude gefördert oder vermehret (234): diejenige hingegen, welche aus der Traurigkeit entspringet, wird durch den Affekt der Traurigkeit vermindert oder eingeschränket (234). Folglich erhält die Kraft der Begierde, welche aus der Freude entstehet, ihre Bestimmung durch das Ver-

mögen des Menschen, und zugleich auch durch die Macht der äußerlichen Ursache; die Kraft derjenigen aber, welche aus der Traurigkeit entspringet, wird durch das menschliche Vermögen allein bestimmet: daher muß jene stärker seyn, als diese. W. z. e. w.

Anmerkung.

444 Nunmehr haben wir also mit Wenigem die Ursachen des Unvermögens und der Unbeständigkeit der Menschen angezeiget, und erkläret, warum dieselben nicht nach der Vorschrift der Vernunft leben. Itzo ist noch übrig, daß wir zeigen, worinnen dasjenige bestehet, was uns die Vernunft vorschreibet, und welche Affekten mit den Regeln der menschlichen Vernunft übereinkommen, welche hingegen derselben zuwider sind. Ehe wir aber den Anfang machen, dieses nach unserer weitläuftigen geometrischen Lehrart zu erweisen: so wollen wir vorher die Vorschriften der Vernunft hier kürzlich anführen, damit ein ieder unsere Meinung hievon desto leichter verstehen möge. Da die Vernunft nichts wider die Natur von uns verlanget: so fodert also dieselbe, daß ein ieder sich selbst lieben, seinen Nutzen, was nämlich wahrhaftig nützlich ist, zu befördern suchen, und alles dasjenige, was einen Menschen in der That zu größerer Vollkommenheit führet, begehren solle; überhaupt, daß ein ieder, so viel an ihm ist, sich bestreben solle, sein Wesen zu erhalten. Dieses

ist

ist so nothwendig wahr, als dieses, daß das Ganze größer ist, als einer von seinen Theilen (225). Ferner, weil die Tugend in nichts anderm bestehet, als daß man nach den Gesetzen seiner eigenen Natur handelt (416); niemand aber sein Wesen anders zu erhalten suchet, als nach den Gesetzen seiner eigenen Natur (228): so folget erstlich, daß die Quelle der Tugend die Bemühung eines ieden ist, sein eigenes Wesen zu erhalten; und daß die Glückseligkeit darinnen bestehet, daß der Mensch vermögend ist, sein Wesen zu erhalten. Es folget zum andern, daß man die Tugend um ihrer selbst willen begehren müsse, und daß in der Natur nichts Vortrefflichers und für uns Nützlichers anzutreffen sey, um wessentwillen man sie begehren sollte, als eben dieselbe. Endlich zum dritten folget, daß diejenigen, welche sich selbst umbringen, schwach vom Gemüthe sind und von den äußerlichen Ursachen, welche ihrer Natur widerstreben, gänzlich überwunden werden. Weiter folget aus dem obigen (148), daß wir es niemals dahin bringen können, so zu leben, daß wir mit denen Dingen, die außer uns sind, nichts zu schaffen hätten: und wenn wir über dieses auf unsere Seele sehen; so würde ja in der That unser Verstand weit unvollkommener seyn, wenn die Seele ganz allein wäre, und weiter nichts, als sich selbst erkennete. Es sind also viele Dinge außer uns, welche uns nützlich sind, und welche wir daher begehren sollen. Unter diesen

können keine Vortrefflicheren ausgedacht werden, als diejenigen, welche mit unserer Natur gänzlich übereinkommen. Denn, wenn zum Beyspiele zwey einzelen Dinge völlig von einer Natur, zusammengefüget werden: so entstehet ein zusammengesetztes Ding daraus, welches zweymal so viel vermag, als ein einfaches. Nichts ist daher einem Menschen nützlicher, als ein anderer Mensch: nichts, sagen wir, können sich die Menschen zur Erhaltung ihres Wesens Herrlicheres wünschen, als daß sie insgesamt in allen Stücken dergestalt übereinkommen möchten, daß aller Seelen und Leiber gleichsam nur eine Seele und einen Leib zusammen ausmachten, und daß sie alle zugleich, so viel sie könnten, ihr Wesen zu erhalten trachteten, und alle zugleich den gemeinschaftlichen Nutzen aller und ieder zu befördern suchten. Woraus folget, daß diejenigen Menschen, welche sich von der Vernunft regiren lassen, das ist, solche Menschen, welche ihren Nutzen nach Anleitung der Vernunft suchen, nichts für sich begehren, was sie andern Menschen nicht auch gerne verschaffen wollten: und daß also dieselben gerecht, treu und ehrlich sind.

Dieses sind nun die vorgeschriebenen Sätze der Vernunft, welche wir hier mit Wenigem anzuzeigen für gut befunden haben, ehe wir den Anfang machen, dieselben nach unserer weitläuftigen Lehrart zu erweisen: und dieses ist von uns zu dem Ende geschehen, damit wir, wenn

es anders möglich ist, uns die Aufmerksamkeit derer erwerben möchten, welche glauben, dieser Grundsatz, nämlich, daß ein ieder seinen Nutzen zu befördern suchen solle, sey eine Quelle der Ruchlosigkeit, und keine Quelle der Tugend und Frömmigkeit. Nachdem wir also kürzlich gezeiget haben, daß die Sache gerade umgekehrt ist: so wollen wir nunmehr fortfahren, solches auf eben die Art, als wir bisher gethan haben, ordentlich zu erweisen.

Der 19 Satz.

Ein ieder begehret oder verabscheuet dasjenige nach den Gesetzen seiner Natur nothwendig, was er für gut oder für bös hält. 445

Beweis.

Die Erkenntniß des Guten und Bösen ist der Affekt der Freude oder Traurigkeit selbst, so ferne wir uns desselben bewußt sind (428): und also begehret ein ieder dasjenige nothwendig, was er für gut, und verabscheuet hingegen dasjenige, was er für bös hält (267). Dieser Trieb aber ist nichts anderes, als das Wesen oder die Natur des Menschen selbst (231, 329): daher begehret oder verabscheuet ein ieder dasjenige nach den Gesetzen seiner Natur nothwendig, u. s. w. W. z. e. w.

Der 20 Satz.

446 Je mehr iemand bemühet und vermögend ist, seinen Nutzen zu befördern, das ist, sein Wesen zu erhalten; desto mehr Tugend besitzet derselbe: und im Gegentheile, in so ferne als iemand seinen Nutzen zu suchen oder sein Wesen zu erhalten verabsäumet; in so ferne ist derselbe unvermögend.

Beweis.

Die Tugend ist die Kraft des Menschen, welche bloß durch das Wesen desselben bestimmet wird (416), das ist, welche bloß durch die Bemühung, nach welcher der Mensch sich bestrebet in seinem Wesen zu verharren, ihre Bestimmung erhält (228). Je mehr daher iemand sein Wesen zu erhalten bemühet und solches zu thun vermögend ist; desto mehr Tugend besitzet derselbe: und folglich, so ferne iemand sein Wesen zu erhalten verabsäumet; so ferne ist derselbe unvermögend (225, 227). W. z. e. w.

Anmerkung.

447 Niemand unterlässet also, seinen Nutzen zu begehren oder sein Wesen zu erhalten, er müßte dann von denen äußerlichen Ursachen, welche seiner Natur widerstreben, überwunden werden.

Das

Das ist, niemand verabscheuet Essen und Trinken, oder bringet sich selbst um das Leben, es sey dann, daß er von den äußerlichen Ursachen dazu gezwungen werde: welches auf mancherley Weise geschehen kann. Nämlich, es bringet iemand sich selbst um, so daß er von dem andern dazu gezwungen wird, wenn dieser seine Hand, worinnen er von ungefähr einen Degen hält, umdrehet und ihn zwinget, den Degen gegen sein Herz zu kehren: oder, wenn er durch den Befehl eines Tyrannen, wie Seneca, genöthiget wird, sich selbst die Adern zu öffnen; das ist, wenn er begehret ein größeres Uebel durch das geringere zu vermeiden: oder es geschiehet solches auch dadurch, daß verborgene äußerliche Ursachen seine Einbildungskraft dergestalt verwirren und den Leib in einen solchen Zustand versetzen, daß derselbe eine andere Natur bekommt, welche der vorigen entgegen ist, und wovon der Begriff sich nicht in der Seele befinden kann (232). Daß aber der Mensch nach der Nothwendigkeit seiner Natur sich bemühen sollte, nicht da zu seyn oder sich in eine andere wesentliche Form verwandelt zu sehen: ist eben so unmöglich, als daß aus Nichts etwas werden sollte, wie ein ieder durch mittelmäßiges Nachdenken leicht einsehen wird.

Der 21 Satz.

Niemand kann eine Begierde haben, 448
glückselig zu seyn, sich wohl auf zu be-

finden und vergnügt zu leben, welcher nicht zu gleicher Zeit begehren sollte, zu seyn, sich da zu befinden und zu leben, das ist, wirklich in der Natur vorhanden zu seyn.

Beweis.

Den Beweis von diesem Satze, oder vielmehr die darinnen enthaltene Sache selbst, ist für sich klar und auch aus der Erklärung der Begierde deutlich zu erkennen. Denn die Begierde glückselig zu seyn oder vergnügt zu leben, sich wohl auf zu befinden, u. s. w. ist das Wesen des Menschen selbst (329), das ist, die Bemühung, nach welcher ein ieder sich bestrebet sein Wesen zu erhalten (228). Daher kann niemand eine Begierde haben, u. s. w. W. z. e. w.

Der 22 Satz.

449 **Keine Tugend kann eher, als diese (nämlich, als die Bemühung sich selbst zu erhalten), gedacht werden.**

Beweis.

Die Bemühung sich selbst zu erhalten ist das Wesen des Dinges (228). Wenn also eine Tugend eher, als diese, nämlich als diese Bemühung, könnte gedacht werden: so müßte das Wesen eines Dinges sich eher gedenken

denken lassen, als es sich gedenken lässet (416); welches (wie man für sich selbst siehet) ungereimt ist. Daher kann keine Tugend u. s. w. W. z. e. w.

Zusatz.

Die Bemühung sich selbst zu erhalten, 450
ist die erste und einzige Quelle der Tugend. Denn es lässet sich keine andere Quelle eher, als diese, gedenken (449), und ohne dieselbe kann auch keine Tugend gedacht werden (448). W. z. e. w.

Der 23 Satz.

Von einem Menschen, so ferne der- 451
selbe etwas zu thun daher bestimmet wird, weil er unvollständige Begriffe hat, lässet sich nicht schlechterdings sagen, daß derselbe die Tugend ausübe: sondern nur, so ferne er daher bestimmet wird, weil er etwas deutlich erkennet.

Beweis.

So ferne der Mensch zum Thun daher bestimmet wird, weil er unvollständige Begriffe hat: so ferne leidet derselbe (219); das ist, er thut etwas, welches durch das Wesen desselben allein nicht kann verstanden werden

(213, 214), oder, welches aus seiner Tugend nicht folget (416). In so ferne aber, als er etwas zu thun daher bestimmet wird, daß er solches deutlich erkennet: so thut derselbe etwas (219); das ist, er thut etwas, welches durch sein Wesen allein verstanden wird (214), oder welches aus seiner Tugend völlig folget (416). W. z. e. w.

Der 24 Satz.

452 **Die Tugend schlechterdings ausüben ist in uns nichts anderes, als nach Anleitung der Vernunft handeln, leben, sein Wesen erhalten (welche drey Dinge einerley bedeuten), und dieses aus dem Grunde, seinen eigenen Nutzen zu befördern.**

Beweis.

Die Tugend schlechterdings ausüben, ist nichts anderes, als nach den Gesetzen seiner eigenen Natur handeln (416). Nun aber thun wir nur in so ferne etwas, als wir deutliche Erkenntniß haben (223): daher ist die Tugend ausüben in uns nichts anderes, als nach Anleitung der Vernunft handeln, leben, sein Wesen erhalten; und dieses aus dem Grunde, seinen Nutzen zu befördern (450). W. z. e. w.

Der 25 Satz.

Niemand bemühet sich, sein Wesen um eines andern Dinges willen zu erhalten. 453

Beweis.

Die Bemühung, nach welcher ein iedes Ding sich bestrebet in seinem Wesen zu verharren, erhält ihre Bestimmung allein durch das Wesen desselben Dinges (228): und bloß daher, daß solches gegeben ist, nicht aber aus dem Wesen eines andern Dinges, folget nothwendig, daß ein ieder bemühet ist sein Wesen zu erhalten (227). Ferner erhellet auch dieser Satz aus dem obigen (450). Denn wenn der Mensch sich um eines andern Dinges willen bemühete, sein Wesen zu erhalten: so würde dasselbe Ding die erste Quelle der Tugend seyn (wie solches für sich klar ist); dieses aber ist ungereimt (450). Daher ist niemand bemühet, sein Wesen u. s. w. W. z. e. w.

Der 26 Satz.

Dasjenige, was wir nach der Vernunft zu erhalten bemühet sind, ist weiter nichts, als Einsicht zu haben: und die Seele, so ferne dieselbe ihre Vernunft gebrauchet, erachtet sonst 454

nichts

nichts für sich nützlich, als dasjenige, was zur Einsicht hilft.

Beweis.

Die Bemühung sich selbst zu erhalten ist weiter nichts, als das Wesen des Dinges (228), welches, so ferne es auf diese Weise da ist, man sich also gedenket, wie es eine Kraft hat in dem Daseyn zu verharren (227), und dasjenige zu thun, was aus seiner gegebenen Natur nothwendig folget (231). Nun ist aber das Wesen der Vernunft nichts anderes, als unsere Seele, so ferne dieselbe klare und deutliche Erkenntniß hat (193): was wir daher nach der Vernunft zu erhalten bemühet sind, das ist weiter nichts, als Einsicht zu haben (191). Ferner, da diese Bemühung der Seele, nach welcher die Seele, so ferne sie vernünftig handelt, sich bestrebet ihr Wesen zu erhalten, auf weiter nichts gehet, als Einsicht zu haben (nach dem ersten Theile des gegenwärtigen Beweises): so ist folglich diese Bemühung, zur Einsicht zu gelangen, die erste und einzige Quelle der Tugend (450), und wir bemühen uns um keiner Absicht willen, Einsicht zu haben (453); sondern die Seele wird im Gegentheile, so ferne sie nach der Vernunft handelt, sich kein Ding als für sich gut vorstellen können, als dasjenige, welches zur Einsicht hilft (407). W. z. e. w.

Der 27 Satz.

Von nichts wissen wir gewiß, daß 455
es gut oder bös ist, als von demjenigen, was wirklich zur Einsicht hilft, oder was eine Hinderniß seyn kann, daß wir zu einer gewissen Einsicht nicht gelangen.

Beweis.

Die Seele, so ferne dieselbe nach der Vernunft handelt, begehret weiter nichts, als Einsicht zu haben, und erachtet sonst nichts für sich nützlich, als was zur Einsicht hilft (454). Nun hat aber die Seele von den Dingen keine Gewißheit, außer so ferne sie vollständige Begriffe hat (194, 196, 197), oder (welches nach dem obigen [193] einerley ist), so ferne dieselbe nach der Vernunft handelt. Daher wissen wir von nichts mit Gewißheit, daß es gut ist, als von demjenigen, was wirklich zur Einsicht hilft: und im Gegentheile von nichts, daß es bös ist, als was eine Hinderniß seyn kann, daß wir zu einer gewissen Einsicht nicht gelangen. W. z. e. w.

Der 28 Satz.

Das höchste Gut der Seele ist die 456
Erkenntniß Gottes, und die höchste

Tugend der Seele bestehet darinnen, daß sie Gott erkennet.

Beweis.

Das Höchste, was die Seele erkennen kann, ist Gott, das ist, das schlechterdings unendliche Wesen (6), ohne welches nichts seyn noch gedacht werden kann (41): daher bestehet der höchste Nutzen der Seele (454, 455), oder das höchste Gut derselben (407), in der Erkenntniß Gottes. Weiter, in so ferne als die Seele Einsicht hat, in so ferne nur thut dieselbe etwas (219, 223), und in so ferne nur kann man schlechterdings von ihr sagen, daß sie die Tugend ausübet (451). Die äusserste Tugend der Seele ist also diese, daß sie Einsicht hat. Das Höchste aber, was die Seele einsehen kann, ist Gott (wie wir nur erst erwiesen haben): daher ist die höchste Tugend der Seele diese, daß sie von Gott eine Einsicht hat, oder denselben erkennet. W. z. e. w.

Der 29 Satz.

457 Ein einzeles Ding, es sey welches es wolle, dessen Natur von der unsrigen gänzlich unterschieden ist, kann unsere wirkende Kraft weder fördern noch einschränken: und überhaupt kann kein Ding

Ding uns gut oder bös seyn, wenn es nicht etwas mit uns gemein hat.

Beweis.

Die Kraft eines ieden einzelen Dinges, folglich auch eines Menschen (119), nach welcher derselbe da ist und wirket, wird nirgends anders her bestimmet, als von einem andern einzelen Dinge (67), dessen Natur durch eben dieselbe Eigenschaft muß verstanden werden, durch welche man sich die menschliche Natur gedenket (107). Unsere wirkende Kraft, man mag sich dieselbe gedenken wie man will, kann also bestimmet, und folglich gefördert oder eingeschränket werden, durch die Kraft eines andern einzelen Dinges, welches etwas mit uns gemein hat: und nicht durch die Kraft eines Dinges, dessen Natur von der unsrigen gänzlich unterschieden ist. Da wir nun dasjenige gut oder bös nennen, was uns eine Ursache der Freude oder Traurigkeit ist (428); das ist, was unsere wirkende Kraft vermehret oder vermindert, fördert oder einschränket (234): so kann ein Ding, dessen Natur von der unsrigen gänzlich unterschieden ist, uns weder gut noch bös seyn. W. z. e. w.

Der 30 Satz.

Kein Ding kann um desjenigen willen, was es mit unserer Natur gemein 458

hat,

hat, bös seyn: sondern in so ferne, als dasselbe uns bös ist, ist es uns entgegen.

Beweis.

Wir nennen dasjenige bös, was uns eine Ursache der Traurigkeit ist (428): das ist, was unsere wirkende Kraft vermindert oder einschränket (234). Wenn nun ein Ding um desjenigen willen, was es mit uns gemein hat, uns bös wäre: so müßte das Ding eben dasselbe, was es mit uns gemein hat, vermindern oder einschränken können; welches ungereimt ist (225). Daher kann kein Ding um desjenigen willen, was es mit uns gemein hat, uns bös seyn: sondern im Gegentheile, in so ferne als dasselbe bös ist, das ist (wie wir nur erst gezeiget haben), in so ferne als es unsere wirkende Kraft vermindern oder einschränken kann, in so ferne ist es uns entgegen (226). W. z. e. w.

Der 31 Satz.

459 So ferne ein Ding mit unserer Natur übereinkommt, so ferne ist es nothwendig gut.

Beweis.

So ferne ein Ding mit unserer Natur übereinkommt, so kann es nicht bös seyn (458). Es wird also nothwendig entweder gut oder gleich-

gleichgültig seyn. Nimmt man das leztere an, nämlich daß es weder gut noch bös seyn solle: so wird nichts aus der Natur desselben folgen, was unserer Natur zur Erhaltung dienete (417); das ist (nach dem angenommenen Satze), was dem Dinge selbst zur Erhaltung seiner Natur dienete. Dieses aber ist ungereimt (227): daher wird solches, so ferne es mit unserer Natur übereinkommt, nothwendig gut seyn. W. z. e. w.

Zusatz.

Hieraus fließet dieser Satz. Je mehr ein Ding mit unserer Natur übereinkommt; desto nützlicher oder desto mehr gut ist uns dasselbe: und auch umgekehrt, ie nützlicher uns ein Ding ist; desto mehr kommt dasselbe mit unserer Natur überein. Denn, in so ferne als es mit unserer Natur nicht übereinkommt, wird solches nothwendig entweder von unserer Natur unterschieden, oder derselben entgegen seyn. Wenn es von derselben unterschieden ist; so kann es weder gut noch bös seyn (457): ist es aber derselben entgegen; so muß es auch demjenigen entgegen seyn, was mit unserer Natur übereinkommt: das ist, es muß dem Guten entgegen (459) oder bös seyn. Es kann also nichts gut seyn, als so ferne

es mit unserer Natur übereinkommt: und daher, ie mehr ein Ding mit unserer Natur übereinkommt, ie nützlicher ist dasselbe; und auch umgekehrt. W. z. e. w.

Der 32 Satz.

461 **In so ferne, als die Menschen Leidenschaften unterworfen sind, kann man nicht von ihnen sagen, daß sie der Natur nach mit einander übereinkommen.**

Beweis.

Wenn man saget, daß Dinge der Natur nach mit einander übereinkommen: so heißet dieses so viel, daß sie dem Vermögen nach mit einander übereinkommen (228); nicht aber dem Unvermögen oder der Verneinung nach; und folglich auch nicht der Leidenschaft nach (104). Daher kann man von den Menschen, so ferne dieselben Leidenschaften unterworfen sind, nicht sagen, daß sie der Natur nach mit einander übereinkommen. W. z. e. w.

Anmerkung.

462 Die Sache ist auch für sich selbst klar. Denn, wer da saget, Schwarz und Weiß kommen nur allein darinnen mit einander überein, daß keines von beyden roth sey: der bejahet schlechterdings,

daß

daß Schwarz und Weiß in keinem Stücke mit einander übereinkommen. So auch, wenn jemand saget, der Stein und der Mensch kommen nur darinnen mit einander überein, daß sie alle beyde endlich, unvermögend seyen; oder daß sie nicht kraft der Nothwendigkeit ihrer Natur da seyen; oder endlich, daß sie von den Kräften der äusserlichen Ursachen unendlich weit übertroffen werden: so bejahet derselbe allerdings, daß der Stein und der Mensch in keinem Stücke mit einander übereinkommen. Denn, was nur bloß in der Verneinung oder in demjenigen, was das andere nicht an sich hat, mit demselben übereinkommt: das kommt in der That in keinem Stücke mit ihm überein.

Der 33 Satz.

Die Menschen können der Natur nach von einander unterschieden seyn, in so ferne, als sie sich in dem Stande solcher Affekten, welche Leidenschaften sind, befinden: und in so ferne ist auch ein und derselbe Mensch veränderlich und unbeständig. 463

Beweis.

Die Natur oder das Wesen der Affekten lässet sich nicht aus unserem Wesen oder unserer Natur allein erklären (213, 214), sondern es muß solches aus den Kräften oder der

Natur (228) der äußerlichen Ursachen, in Vergleichung mit der unsrigen, bestimmet werden. Daher kommt es, daß es von iedem Affekte so viele Gattungen giebt, als Gattungen der Gegenstände, von welchen wir gerühret werden, zu finden sind (322): und daß die Menschen von einem und demselben Gegenstande verschiedentlich gerühret werden (310), und also der Natur nach von einander unterschieden sind: endlich auch, daß ein und derselbe Mensch gegen einen und denselben Gegenstand verschiedene Affekten bekommt (310), und in so ferne veränderlich ist, u. s. w. W. z. e. w.

Der 34 Satz.

464 **In so ferne, als die Menschen sich in dem Stande solcher Affekten, welche Leidenschaften sind, befinden, können dieselben einander entgegen seyn.**

Beweis.

Ein Mensch, zum Beyspiele Peter, kann eine Ursache seyn, daß Paul Traurigkeit empfindet: dadurch nämlich, daß er etwas Aehnliches mit demjenigen Dinge hat, welches Paul hässet (243); oder dadurch, daß Peter ein gewisses Ding allein besitzet, welches Paul ebenfals liebet (275, 276); oder anderer Ursachen wegen (wovon die vornehm-

sten

nehmsten oben [319] angeführet stehen). Daher wird es nun geschehen, daß Paul gegen Peter einen Haß bekommt (340): und folglich kann es leicht dahin kommen, daß Peter gegen Paul wieder einen Haß fasset (288, 289), und also auch, daß einer dem andern Böses zu beweisen bemühet ist (286); das ist, daß sie einander entgegen sind (458). Nun ist aber der Affekt der Traurigkeit allezeit eine Leidenschaft (327): daher können die Menschen in so ferne, als sie sich in dem Stande solcher Affekten, welche Leidenschaften sind, befinden, einander entgegen seyn. W. z. e. w.

Anmerkung.

Wir haben gesaget, Paul hasse Peter deßwegen, weil er sich vorstellet, daß derselbe dasjenige besitze, was Paul ebenfals liebet. Hieraus scheinet dem ersten Ansehen nach zu folgen, daß diese beyden Personen aus dem Grunde, weil sie ein und dasselbe Ding lieben, und folglich daher, weil sie der Natur nach mit einander übereinkommen, einander schädlich seyen. Wenn nun dieses wahr wäre: so müßten die vorigen Sätze (458, 459) falsch seyn. Allein, wenn wir uns nur die Mühe geben, der Sache gehörig nachzudenken: so werden wir sehen, daß alles wohl zusammenstimmet. Denn die gedachten zwo Personen sind einander nicht in so ferne beschwerlich, als sie der Natur nach mit 465

einander übereinkommen; das ist, so ferne sie alle beyde ein Ding lieben: sondern, so ferne sie von einander unterschieden sind. Denn so ferne sie beyde ein Ding lieben: so wird ihre beyderseitige Liebe gestärket (272); das ist, ihre beyderseitige Freude wird dadurch unterhalten (338). Daher fehlet es weit, daß sie in so ferne, als sie ein Ding lieben und der Natur nach mit einander übereinkommen, einander beschwerlich fallen sollten. Sondern die Ursache hievon ist, wie wir bereits gedacht haben, keine andere, als weil dieselben, wie man annimmt, der Natur nach von einander unterschieden sind. Wir setzen nämlich, daß Peter einen Begriff von einer geliebten Sache habe, welche er bereits besitzet: Paul hingegen habe einen Begriff von einer geliebten Sache, welche er vermisset. Daher kommt es nun, daß dieser Traurigkeit, und jener hingegen Freude empfindet: und in so ferne sind beyde einander entgegen. Auf gleiche Weise können wir auch leicht zeigen, daß die übrigen Ursachen des Hasses eben sowol bloß daher rühren, daß die Menschen der Natur nach von einander unterschieden sind: und nicht von etwas, worinnen sie mit einander übereinkommen.

Der 35 Satz.

466 **Nur bloß in so ferne, als die Menschen nach der Vorschrift der Vernunft leben, kommen dieselben nothwendig der**

der Natur nach allezeit mit einander überein.

Beweis.

In so ferne, als die Menschen sich in dem Stande solcher Affekten, welche Leidenschaften sind, befinden, können dieselben der Natur nach von einander unterschieden (463) und einander entgegen seyn (464). Man saget aber nur in so ferne von den Menschen, daß sie Thaten verrichten, als sie nach der Vorschrift der Vernunft leben (223). Was also aus der menschlichen Natur, so ferne dieselbe durch die Vernunft bestimmet wird, folget: das muß ganz allein aus der menschlichen Natur, als aus seiner nächsten Ursache, erkläret werden (214). Da nun ein ieder nach den Gesetzen seiner Natur dasjenige begehret, was er für gut hält, und dasjenige von sich zu schaffen bemühet ist, was er für bös hält (445); da noch weiter dasjenige, was wir nach dem Ausspruche der Vernunft für gut oder bös erkennen, auch nothwendig gut oder bös ist (194): so thun die Menschen in so ferne, als sie nach der Vorschrift der Vernunft leben, nur dasjenige nothwendig, was der menschlichen Natur, und folglich einem ieden Menschen, nothwendig gut ist; das ist, was mit der Natur eines ieden Menschen übereinkommt (460). Daher kommen auch die Menschen unter sich, so ferne sie nach

der Vorschrift der Vernunft leben, nothwendig allezeit mit einander überein. W. z. e. w.

Der 1 Zusatz.

467 Es ist kein einzeles Ding in der gesamten Natur zu finden, welches dem Menschen nützlicher wäre, als ein anderer Mensch, welcher nach der Vorschrift der Vernunft lebet. Denn dasjenige ist dem Menschen am nützlichsten, was mit seiner Natur am meisten übereinkommt (460): das ist (wie solches für sich klar ist), ein anderer Mensch. Wenn nun der Mensch nach der Vorschrift der Vernunft lebet: so handelt er schlechterdings nach den Gesetzen seiner Natur (214), und nur bloß in so ferne kommt derselbe mit der Natur des andern Menschen nothwendig allezeit überein (466). Daher ist für den Menschen unter allen einzelen Dingen nichts Nützlicheres zu finden, als ein anderer Mensch, u. s. w. W. z. e. w.

Der 2 Zusatz.

468 Alsdann, wann ein ieder Mensch seinen eigenen Nutzen suchet, sind die Menschen einander am meisten nützlich. Denn ie mehr ein ieder seinen Nutzen suchet und sich selbst

selbst zu erhalten bemühet ist: desto mehr Tugend besitzet derselbe (446); das ist, desto mehr Kräfte besitzet derselbe, nach den Gesetzen seiner Natur zu handeln (416), oder, welches einerley ist, nach der Vorschrift der Vernunft zu leben (223). Nun kommen aber die Menschen alsdann in ihrer Natur am meisten mit einander überein, wann sie nach der Vorschrift der Vernunft leben (466): daher müssen auch die Menschen alsdann einander am nützlichsten seyn, wann ein ieder am meisten seinen Nutzen suchet (467). W. z. e. w.

Anmerkung.

Dasjenige, was wir zuvor (467) erwiesen haben, wird in der Erfahrung selbst täglich durch so viele und klare Beyspiele bestätiget, daß fast iedermann als ein Sprichwort im Munde führet: ein Mensch sey des andern sein Gott (oder Engel). Es geschiehet aber selten, daß die Menschen nach der Vorschrift der Vernunft leben: sondern es ist mit ihnen so beschaffen, daß sie mehrentheils neidisch sind und einander Verdruß machen. Nichts desto weniger können dieselben auch nicht wol ein einsames Leben führen: daher die Meisten sich so gar diese Erklärung von dem Menschen gar sehr gefallen lassen, daß derselbe ein geselliges Thier sey. Und in der That ist es auch an dem, daß aus 469

der gemeinschaftlichen Gesellschaft der Menschen mehr Bequemlichkeiten als Schaden entstehet. Die stichelnden Spötter mögen also über die Anstalten der Menschen gleich noch so sehr lachen; die Gottesgelehrten mögen solche noch so sehr schelten und verabscheuen; und die Schwermüthigen mögen eine ungeputzte und landmäßige Lebensart noch so sehr loben; sie mögen immerhin die Menschen verachten, und die Thiere dagegen bewundern: sie werden dennoch in der Erfahrung gewahr werden, daß die Menschen durch gegenseitige Hülfeleistung diejenigen Dinge, welche sie bedürfen, sich weit leichter anschaffen, und die Gefährlichkeiten, welche allenthalben über ihnen schweben, nicht anders als durch zusammengesetzte Kräfte, abwenden können. Füritzo zu geschweigen, daß es ein weit vortrefflicheres und dem Verstande der Menschen anständigeres Geschäffte ist, die Begebenheiten der Menschen, als der Thiere ihre, zu betrachten. Doch, hievon wird anderswo ausführlicher gehandelt werden.

Der 36 Satz.

470 **Das höchste Gut derjenigen, welche nach der Tugend streben, ist allen gemein, und sie können dasselbe alle zugleich besitzen.**

Beweis.

Beweis.

Die Tugend ausüben ist eben so viel, als nach der Vorschrift der Vernunft leben (452), und alles, worum wir uns nach der Vernunft bemühen, bestehet darinnen, daß wir zur Einsicht kommen (454). Das höchste Gut derjenigen, welche nach der Tugend streben, ist also, Gott erkennen (456): das ist, dasjenige Gut, welches alle Menschen mit einander gemein haben, und zu dessen Besitze alle Menschen, so ferne sie einerley Natur haben, zugleich gelangen können (205, 206). W. z. e. w.

Anmerkung.

471 Woferne iemand hiebey fragen wollte; wenn num aber das höchste Gut derjenigen, welche nach der Tugend streben, nicht allen gemein wäre: ob denn nicht daraus, wie vorhin (464), folgen würde, daß alsdann diejenigen Menschen, welche nach der Vernunft leben, das ist, die Menschen, so ferne sie ihrer Natur nach mit einander übereinkommen (466), einander entgegen wären? so dienet demselben zur Antwort; es geschiehet nicht zufälliger Weise, sondern es entspringet selbst aus dem Wesen der Vernunft, daß das höchste Gut der Menschen allen gemein ist: nämlich, weil sich dasselbe aus dem Wesen des Menschen, so ferne solches durch die Vernunft bestimmet wird, herleiten lässet; und weil der Mensch weder seyn noch gedacht werden kann,

kann, wenn derselbe nicht die Kräfte hat, dieses höchste Gut zu besitzen. Denn es gehöret mit zu dem Wesen der menschlichen Seele, daß sie eine vollständige Erkenntniß von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes hat (205).

Der 37 Satz.

472 **Das Gute, welches alle diejenigen, die nach der Tugend streben, für sich begehren, das werden sie auch für alle übrige Menschen begehren: und dieses um so viel mehr, als größer die Erkenntniß Gottes bey ihnen ist.**

Beweis.

Andere Menschen, so ferne sie nach der Vernunft leben, sind einem Menschen am nützlichsten (467). Wir werden uns also nach Anleitung der Vernunft nothwendig bemühen zuwege zu bringen, daß andere Menschen nach der Vernunft leben mögen (445). Nun ist aber das Gute, welches ein ieder, der nach Anleitung der Vernunft lebet, das ist, der nach der Tugend strebet (452), für sich begehret, die Einsicht (454): daher wird ein ieder, der nach der Tugend strebet, dieses Gute, welches er für sich begehret, auch für alle übrige Menschen begehren. Ferner ist die Begierde, so ferne diese auf die Seele gehet, das Wesen der Seele selbst (329). Nun

bestehet aber das Wesen der Seele in der Erkenntniß (121), welche die Erkenntniß Gottes in sich schließet (205), und ohne welche dieselbe weder seyn noch gedacht werden kann (41): daher, ie größere Erkenntniß Gottes das Wesen der Seele in sich fasset; desto größer wird auch die Begierde seyn, nach welcher derjenige, der nach der Tugend strebet, das Gute, welches er für sich begehret, nicht weniger für den andern begehret. W. z. e. w.

Anders.

Das Gute, welches der Mensch für sich begehret und liebet, wird derselbe noch beständiger lieben, wenn er siehet, daß andere eben dasselbe lieben (272): und also wird er sich bemühen, daß alle übrige solches ebenfals lieben mögen (273). Da nun dieses Gut allen gemein ist und alle dasselbe zugleich besitzen können (470): so wird er (aus eben dem Grunde) bemühet seyn, daß sie alle zum Besitze deselben gelangen mögen; und dieses um so viel mehr, ie mehr er dieses Gut genießet (284). W. z. e. w.

Die 1 Anmerkung.

Wer sich nur allein aus einem Affekte bemühet, daß die andern lieben mögen, was er liebet, 473
und daß die andern nach seinem Sinne leben sollen der handelt bloß nach einer Heftigkeit, und machet sich also gehässig; sonderlich denen,

welche

welche ihr Vergnügen an andern Dingen haben, und daher trachten und mit eben so großer Heftigkeit bemühet sind, daß die andern im Gegentheile nach ihrem Sinne leben sollen. Ferner, weil das höchste Gut, welches die Menschen nach einem Affekte begehren, öfters von solcher Beschaffenheit ist, daß nur einer desselben theilhaftig werden kann: so geschiehet es, daß diejenigen, welche solches lieben, in ihrem Gemüthe unbeständig sind: und indem sie sich ein Vergnügen daraus machen, von dem Dinge, welches sie lieben, viel Lobwürdiges zu erzählen; so besorgen sie, andere möchten es glauben. Wer aber bemühet ist, andere Leute durch die Vernunft zu lenken: der handelt nicht mit einer Heftigkeit; sondern verfähret freundlich und gelinde, und ist sonderlich in seinem Gemüthe beständig. Weiter, was wir begehren und thun, so daß wir die Ursache davon sind, so ferne wir einen Begriff von Gott haben, oder so ferne wir Gott erkennen, das rechnen wir zu der Religion. Die Begierde andern Gutes zu thun, welche daher entstehet, daß wir nach der Vernunft leben, nennen wir die Menschenliebe (petas). Diejenige Begierde, nach welcher ein Mensch, der nach der Vernunft lebet, sich bestrebet mit den andern in Freundschaft zu treten, nennen wir die Ehrbarkeit (honestas), und dasjenige heißen wir ehrbar (honestum), was andere Menschen, welche nach der Vernunft wandeln, loben, und dasjenige hingegen schändlich, was

der

der Erwerbung der Freundschaft entgegen ist. Außer diesem haben wir auch anderswo gezeiget, auf welchen Grundsätzen das gemeine Wesen beruhet. Der Unterschied zwischen der wahren Tugend und dem Unvermögen, lässet sich aus dem, was oben gesaget worden, gar leicht erkennen. Nämlich, die Tugend ist nichts anderes, als wenn man bloß nach den Regeln der Vernunft lebet: und also bestehet das Unvermögen nur allein darinnen, daß ein Mensch sich von denen Dingen, welche außer ihm sind, leiten lässet, und durch dieselben bestimmet wird, dasjenige zu thun, was der allgemeine Zustand der äußerlichen Dinge erfodert; und nicht dasjenige, was seine Natur, für sich allein betrachtet, erheischet. Und diese Sachen sind es, welche wir oben (444) zu beweisen versprochen haben. Es erhellet hieraus, daß das Gesetz, kein Thier zu schlachten, sich mehr auf einen eiteln Aberglauben und weibisches Mitleiden, als auf die gesunde Vernunft gründet. Der vernünftige Satz, unsern Nutzen zu befördern, lehret uns zwar, daß wir mit den Menschen in Freundschaftsbündnisse treten sollen: nicht aber mit den Thieren oder solchen Dingen, deren Natur von der menschlichen Natur unterschieden ist. Hingegen lehret uns die Vernunft, daß wir eben das Recht, welches die Thiere gegen uns haben, auch gegen sie haben. Ja, da eines ieden Recht durch die Tugend oder die Kräfte desselben bestimmet wird: so ist das Recht der Men-

schen

schen gegen die Thiere weit größer, als das Recht dieser gegen die Menschen. Wir leugnen damit nicht, daß die Thiere Empfindung haben: sondern dieses leugnen wir, daß uns deßwegen nicht erlaubt seyn solle, für unsern Nutzen zu sorgen und dieselben nach Belieben zu gebrauchen, auch so mit ihnen umzugehen, wie es sich für uns am besten schicket; da ihre Natur mit der unsrigen nicht übereinkommt, und ihre Affekten von den menschlichen Affekten der Natur nach unterschieden sind (325). Nun ist noch übrig, daß wir erklären, was recht und unrecht, imgleichen, was ein Verbrechen und was Verdienst sey. Hievon sehe man die folgende Anmerkung.

Die 2 Anmerkung.

474 Wir haben oben (83) versprochen, zu erklären, was Lob und Schande, Verdienst und Verbrechen, Recht und Unrecht sey. Was das Lob und die Schande betrifft: so haben wir nachher (269) die Erklärungen davon gegeben: von den übrigen Stücken aber wird hier der Ort seyn zu handeln. Jedoch müssen wir noch vorher von dem natürlichen und bürgerlichen Stande des Menschen etwas Weniges anführen.

Ein ieder ist nach dem höchsten Rechte der Natur da: und folglich thut auch ein ieder nach dem höchsten Rechte der Natur dasjenige, was aus der Nothwendigkeit seiner Natur folget.

Und

Und also urtheilet ein ieder nach dem höchsten Rechte der Natur, was gut oder bös sey, und suchet seinen Nutzen nach seinem Sinne zu befördern (445, 446): er vertheidiget sich (291), und trachtet dasjenige, was er liebet, im Wesen zu erhalten, und dasjenige, was er hasset, zu zerstören (267). Wenn die Menschen nach der Vernunft lebten: so würde ein ieder dieses seines Rechts ohne den geringsten Schaden des andern genießen (467). Weil aber dieselben Affekten unterworfen sind (423), welche die Kräfte oder die Tugend der Menschen weit übersteigen (425): so werden sie öfters dadurch auf entgegengesetzte Seiten gezogen (463), und sind einander entgegen (464); da sie doch einer des andern gegenseitiger Hülfe bedürfen (469). Damit nun die Menschen einträchtig beysammen leben und einander behülflich seyn mögen: so ist nöthig, daß sie von ihrem natürlichen Rechte etwas nachgeben, und einander die Gewähre leisten, daß sie nichts thun wollen, was zu des andern Schaden gereichen könnte. Wie aber dieses zu bewerkstelligen sey, nämlich daß die Menschen, welche den Affekten nothwendig unterworfen (423), und daher unbeständig und veränderlich sind (463), einander die Gewähre leisten und trauen können: das erhellet aus dem obigen (426, 286). Nämlich, kein Affekt kann anders gebändiget werden, als durch einen stärkern und solchen Affekt, welcher demjenigen, den man bändigen will, entgegen ist:

und iedermann enthält sich Schaden zu thun, aus Furcht vor einem grössern Verluste. Nach diesem Gesetze kann also eine Gesellschaft befestiget werden, wenn nur dieselbe das Recht, welches sonst ein ieder hat, sich zueignet; nämlich das Recht, sich zu vertheidigen, und das Recht, von dem Guten und Bösen zu urtheilen: dergestalt, daß sie die Gewalt besitzet, eine gemeinsame Lebensart vorzuschreiben, Gesetze zu geben, und solche nicht durch die Vernunft, als welche die Affekten nicht bändigen kann (442), sondern durch Drohungen zu befestigen. Eine solche Gesellschaft nun, welche durch Gesetze und die Gewalt sich selbst zu erhalten, befestiget ist, wird ein gemeines Wesen genennet, und diejenigen, welche nach dem Rechte derselben vertheidiget werden, heissen Bürger. Hieraus ist leicht zu erkennen, daß in dem natürlichen Stande nichts anzutreffen ist, was nach aller Einstimmung gut oder bös wäre: weil ein ieder, welcher sich in dem natürlichen Stande befindet, nur allein auf seinen Nutzen bedacht ist, und nach seinem Sinne, und so ferne er bloß auf seinen Nutzen siehet, urtheilet, was gut oder bös ist; auch durch kein Gesetz iemanden anderem, als sich selbst, zu gehorchen verbunden wird. Daher kann man sich in dem natürlichen Stande kein Verbrechen gedenken: wohl aber in dem bürgerlichen Stande, wo durch gemeinsame Einstimmung beschlossen ist, was gut und bös seyn solle, und da ein ieder dem gemeinen

Wesen

Wesen zu gehorchen angehalten wird. Ein Verbrechen ist also nichts anderes, als der Ungehorsam, welcher daher auch bloß nach dem Rechte des gemeinen Wesens gestrafet wird: hingegen wird der Gehorsam dem Bürger für ein Verdienst angerechnet, weil man ihn eben deßwegen würdig achtet, die Vortheile des gemeinen Wesens zu genießen. Ferner ist in dem natürlichen Stande niemand nach gemeinsamer Einstimmung Herr über ein Ding, und es ist in der ganzen Natur nichts, wovon man sagen könnte, daß es diesem Menschen, und nicht jenem, zugehörte: sondern alles gehöret allen. Daher kann man sich in dem natürlichen Stande keinen Willen gedenken, einem ieden das Seine zu geben, oder einem dasjenige, was sein ist, zu nehmen: das ist, in dem natürlichen Stande ist nichts, was recht oder unrecht könnte genennet werden; wohl aber in dem bürgerlichen Stande, wo durch gemeinsame Einwilligung bestimmet wird, was diesem oder jenem gehören solle. Es erhellet also hieraus, daß Recht und Unrecht, Verbrechen und Verdienst, bloß äußerliche Benennungen, und keine Eigenschaften sind, welche die Natur der Seele erklären könnten. Doch, dieses sey genug hievon gesaget.

Der 38 Satz.

Dasjenige, was den menschlichen 475
Leib in einen solchen Stand setzet, daß

er mehrere Weisen annehmen kann, oder was denselben geschickt machet, den äußerlichen Körpern mehrere Weisen zu geben; das ist dem Menschen nützlich: und zwar um so viel nützlicher, ie geschickter der Leib gemacht wird, mehrere Weisen anzunehmen und andern Körpern zu geben. Hingegen ist dasjenige schädlich, was den Leib hiezu weniger geschickt machet.

Beweis.

Je geschickter der Leib zu diesen Dingen gemachet wird: desto geschickter wird die Seele zu den Vorstellungen (151). Daher ist dasjenige, was den Leib in einen solchen Stand setzet und hiezu geschickt machet, nothwendig gut oder nützlich (454, 455): und zwar um so viel nützlicher, ie mehr es den Leib zu diesen Dingen geschickt machen kann. Und hingegen ist es schädlich, wenn es den Leib hiezu weniger geschickt machet (nach 151, wenn der Satz umgekehret wird, und 454, 455).

Der 39 Satz.

476 Was da machet, daß die Verhältniß der Bewegung und Ruhe, welche die Theile des menschlichen Leibes gegen einander

einander haben, erhalten wird; das ist gut: und hingegen ist dasjenige bös, was da machet, daß die Theile des menschlichen Leibes eine andere Verhältniß der Bewegung und Ruhe gegen einander bekommen.

Beweis.

Der menschliche Leib bedarf zu seiner Erhaltung vielerley anderer Körper (148). Nun bestehet dasjenige, was die wesentliche Form des menschlichen Leibes ausmachet, darinnen, daß die Theile desselben ihre Bewegungen einander auf gewisse Weise mittheilen (138). Was daher machet, daß die Verhältniß der Bewegung und Ruhe, welche die Theile des menschlichen Leibes gegen einander haben, erhalten wird: das erhält die wesentliche Form des menschlichen Leibes; folglich machet dasselbe, daß der menschliche Leib viele Weisen annehmen, und auch, daß er andern Körpern viele Weisen geben kann (147, 150): daher ist solches gut (475). Ferner, was da machet, daß die Theile des menschlichen Leibes eine andere Verhältniß der Bewegung und Ruhe gegen einander bekommen: das machet, daß derselbe eine andere wesentliche Form annimmt (138); das ist (wie solches für sich klar ist, und auch oben [406 gegen das Ende] von uns ist erinnert worden), daß solcher zer-

störet, und folglich ganz und gar untüchtig gemachet wird, mehrere Weisen anzunehmen. Daher ist solches bös (475). W. z. e. w.

Anmerkung.

477 Wie sehr diese Dinge der Seele schaden oder nutzen können, das wird in dem fünften Theile ausgeführet werden. Hier ist noch zu merken, daß unserem Begriffe nach der Leib alsdann stirbet, wann seine Theile eine solche Lage annehmen, daß sie eine andere Verhältniß der Bewegung und Ruhe gegen einander bekommen. Denn wir erkühnen uns nicht zu leugnen, daß der menschliche Leib, mit Beybehaltung des Kreislaufs des Geblütes und anderer Dinge, um derentwillen man glaubet, daß der Leib das Leben habe, dessen ungeachtet nicht in eine andere Natur, welche von der seinigen ganz und gar unterschieden ist, sollte können verwandelt werden. Nämlich, wir haben keinen Grund, welcher uns nöthigte festzusetzen, daß der Leib auf keine andere Weise sterben könnte, als daß er in einen Leichnam müßte verwandelt werden. Ja, die Erfahrung selbst scheinet ein anderes an die Hand zu geben. Denn es geschiehet zuweilen, daß ein Mensch solche Veränderungen leidet, daß wir nicht gerne von ihm sagen wollten, er wäre noch eben derselbe: wie wir uns von einem gewissen Poeten in Spanien haben erzählen lassen, welcher in eine Krankheit verfiele, und ob er gleich wieder von derselben genesete; so

so blieb ihm doch sein vorheriges Leben dergestalt vergessen, daß er die Fabeln und Trauerspiele, welche er verfertiget hatte, nicht mehr für die seinigen erkannte. Und man hätte ihn in der That für ein altes Kind halten können, wenn er auch zugleich seine Muttersprache vergessen hätte. Wem dieses unglaublich scheinet, der bedenke, was wir von den Kindern sagen wollen. Dieser ihre Natur glaubet ein erwachsener Mensch von der seinigen so sehr unterschieden zu seyn, daß er sich nicht würde überreden lassen, er sey iemals ein Kind gewesen, wenn er nicht von anderer Beyspiele muthmaßlich auf sich schlösse. Damit wir aber abergläubischen Leuten keine Gelegenheit geben, neue Fragen hiebey aufzuwerfen: so wollen wir die Sache dahin gestellet seyn lassen.

Der 40 Satz.

Was der gemeinsamen Gesellschaft der Menschen vorträglich ist, oder was da machet, daß die Menschen einträchtig beysammen leben; das ist nützlich: hingegen ist dasjenige bös, was Uneinigkeit in dem gemeinen Wesen anrichtet. 478

Beweis.

Was da machet, daß die Menschen einträchtig beysammen leben: das machet zu-

gleich, daß dieselben nach der Vorschrift der Vernunft leben (466). Daher ist solches gut (454, 455): und hingegen ist dasjenige (aus eben dem Grunde) bös, was Uneinigkeit erreget. W. z. e. w.

Der 41 Satz.

479 **Die Freude ist, überhaupt betrachtet, nicht böse, sondern gut: die Traurigkeit aber ist schlechterdings böse.**

Beweis.

Die Freude ist ein Affekt, wodurch die wirkende Kraft des Leibes vermehret oder gefördert wird; die Traurigkeit aber ein Affekt, wodurch die wirkende Kraft des Leibes vermindert oder eingeschränket wird (233, 234): daher ist die Freude, überhaupt betrachtet, gut, u. s. w. (475). W. z. e. w.

Der 42 Satz.

480 **Die Lustbarkeit kann nicht übermäßig seyn, sondern ist allezeit gut: hingegen ist die Schwermuth allezeit böse.**

Beweis.

Die Lustbarkeit ist eine Freude, welche, so ferne sie sich auf den Leib beziehet, darinnen bestehet, daß alle Theile des Leibes gleich stark gerühret

gerühret werden (234): das ist, die wirkende Kraft des Leibes wird dadurch vermehret oder gefördert (233), so daß alle Theile desselben eine gleiche Verhältniß der Bewegung und Ruhe gegen einander bekommen. Daher ist die Lustbarkeit allezeit gut, und kann nicht übermäßig seyn (476). Die Schwermuth aber ist eine Traurigkeit, welche, so ferne sie sich auf den Leib beziehet, darinnen bestehet, daß die wirkende Kraft des Leibes schlechterdings vermindert oder eingeschränket wird (234): daher ist sie allezeit böse (475). W. z. e. w.

Der 43 Satz.

Der Kitzel kann übermäßig und bös seyn: der Schmerz aber kann in so ferne gut seyn, als der Kitzel oder die Freude böse ist. 481

Beweis.

Der Kitzel ist eine Freude, welche, so ferne sie sich auf den Leib beziehet, darinnen bestehet, daß einer oder mehrere Theile desselben vor andern gerühret werden (234): und die Gewalt dieses Affekts kann so groß seyn, daß er die übrigen Handlungen des Leibes übersteiget und demselben hartnäckig anklebet (425); und also verhindert, daß der Leib nicht so geschickt ist, viele andere Weisen anzunehmen. Daher kann derselbe bös seyn (475).

Der Schmerz hingegen, welcher in einer Traurigkeit bestehet, kann für sich allein betrachtet, nicht gut seyn (479). Weil aber die Gewalt und das Zunehmen desselben durch die Kraft der äußerlichen Ursache, in Vergleichung mit der unsrigen, bestimmet wird (424): so können wir uns unendlich viele Stufen und Weisen dieses Affektes gedenken (421), und uns denselben so vorstellen, daß er dem Kitzel Einhalt thun könne, damit dieser nicht übermäßig werde; und in so ferne wird er (nach dem ersten Theile des gegenwärtigen Beweises) machen können, daß der Leib nicht ungeschickter oder untüchtiger wird. Daher wird er in so weit gut seyn. W. z. e. w.

Der 44 Satz.

482 **Die Liebe und die Begierde können übermäßig seyn.**

Beweis.

Die Liebe ist eine Freude, mit dabey verknüpftem Begriffe der äußerlichen Ursache (338): also ist der Kitzel eine Liebe, mit dabey verknüpftem Begriffe der äußerlichen Ursache (234). Daher kann die Liebe übermäßig seyn (481). Die Begierde ist desto heftiger, ie stärker der Affekt ist, woraus sie entspringet (284). Da nun der Affekt die übrigen Handlungen des Menschen übersteigen kann (425): so muß auch die Begierde, welche

welche aus demselben Affekte entstehet, die übrigen Begierden übertreffen und folglich eben dieselbe Uebermaße haben können, welche (vorhin gezeigter maßen [481]) der Kitzel haben kann. W. z. e. w.

Anmerkung.

Die Lustbarkeit, von welcher wir gesaget haben, daß sie gut sey, lässet sich leichter in den Gedanken vorstellen, als in der Erfahrung wahrnehmen. Denn die Affekten, womit wir täglich zu streiten haben, beziehen sich meistentheils auf einen gewissen Theil des Leibes, welcher vor andern gerühret wird: daher haben die Affekten gemeiniglich eine Uebermaße, und halten die Seele bey Anschauung nur eines einzigen Gegenstandes dergestalt auf, daß sie an andere nicht gedenken kann. Ob auch gleich die Menschen mancherley Affekten unterworfen sind, so daß man selten Leute antrifft, welche beständig einen und denselben Affekt an sich haben: so fehlet es doch auch nicht an solchen, denen einer und derselbe Affekt hartnäckig anklebet. Denn wir sehen, daß Leute manchmal von einem Gegenstande dergestalt gerühret werden, daß sie, auch wenn derselbe nicht gegenwärtig ist, ihn doch vor und bey sich zu haben glauben. Wenn dieses einem Menschen widerfähret, welcher nicht schläfet; so sagen wir von ihm, daß er verwirrt oder unsinnig sey: und man pfleget auch diejenigen für unsinnig zu halten, welche heftig ver- 483

liebt

liebt sind, und Tag und Nacht von nichts, als von ihrer Liebste oder Hure, träumen; weil uns solches zum Lachen beweget. Wenn aber ein Geiziger an nichts anderes, als an seinen Gewinst oder an sein Geld, und der Ehrgeizige nur bloß an die Ehre gedenket, u. s. w.: so hält man diese Leute nicht für verwirrt; weil sie uns Verdruß zu erwecken pflegen, und daher werth geachtet werden, daß man sie hasset. Allein, der Geiz, Ehrgeiz, die Geilheit, u. s. w. sind wirklich Gattungen des Wahnwitzes, ob man sie gleich nicht unter die Krankheiten zählet.

Der 45 Satz.

484 **Der Haß kann niemals gut seyn.**

Beweis.

Einen Menschen, den wir hassen, trachten wir zu zerstören (286): das ist, wir trachten nach etwas, welches bös ist (472). Daher u. s. w. W. z. e. w.

Anmerkung.

485 Es ist hiebey zu merken, daß wir hier und in dem Folgenden durch den Haß nur denjenigen verstehen, welcher sich gegen die Menschen äußert.

Der 1 Zusatz.

486 Neid, Verspottung, Verachtung, Zorn, Rachgier, und alle übrigen dergleichen Affekten,

fekten, welche sich auf den Haß beziehen oder aus demselben entstehen, sind bös; wie solches auch aus dem obigen erhellet (286, 472).

Der 2 Zusatz.

Alles, was wir aus dem Grunde be- 487
gehren, weil wir einen Haß hegen, das ist schändlich und in dem gemeinen Wesen unrecht. Dieses ist ebenfals aus dem obigen klar (286), und kann noch weiter aus den Erklärungen von dem, was schändlich und unrecht ist, erkannt werden, welche man kurz vorher (474) nachsehen wolle.

Anmerkung.

Zwischen der Verspottung (von welcher wir 488
vorhin [486] gesaget haben, daß sie böse sey) und dem Lachen, ist unserm Begriffe nach ein großer Unterschied. Denn das Lachen, eben so wie der Scherz, ist nichts anderes, als eine Freude: und also ist solches, wenn es nur nicht übermäßig ist, für sich selbst gut (479). Wahrhaftig nichts, als ein sauertöpfischer und schwermüthiger Aberglaube, verbietet sich zu belustigen. Denn, warum sollte es mehr Anständigkeit haben, den Hunger und Durst zu stillen, als die Schwermuth zu vertreiben? Unser Grund hiezu ist dieser, und wir haben uns auf folgende Weise davon überzeuget. Keine Gott-

heit,

heit, noch iemand anderes, er müßte dann neidisch seyn, kann sich an unserm Unvermögen oder Ungemache vergnügen, und eben so wenig uns unsere Threnen, Seufzer, Furcht und andere dergleichen Dinge, welche Zeichen von einem ohnmächtigen Gemüthe sind, für eine Tugend anrechnen: sondern vielmehr umgekehrt, ie grössere Freude wir genießen, desto größerer Vollkommenheit nähern wir uns; das ist, desto mehr werden wir nothwendiger Weise der göttlichen Natur theilhaftig. Der Dinge also sich zu bedienen und sich an denselben, so viel es immer geschehen kann, zu belustigen (nicht zwar bis zum Ueberdrusse: denn dieses würde keine Belustigung heißen können), ist einem weisen Manne ganz wohl anständig. Wir sagen, einem weisen Manne sey es anständig, sich mit mäßiger und wohlschmeckender Speise und Tranke zu laben und zu erquicken: und so auch mit lieblichem Geruche und Anschauung blühender Gewächse; mit Schmucke, Musik, Spielen zur Leibesübung, Schauspielen, und andern dergleichen Dingen, deren ein ieder ohne den geringsten Schaden des andern genießen kann. Denn der menschliche Leib ist aus mancherley Theilen von verschiedener Natur zusammengesetzet, welche unaufhörlich neue und mancherley Nahrung bedürfen, damit der ganze Leib zu allem demjenigen, was aus seinem Wesen folgen kann, gleich geschickt seyn möge, und folglich, damit auch die Seele gleich geschickt seyn möge, vieles auf einmal

mal zu erkennen. Diese Art zu leben kommt sowol mit unsern Sätzen, als auch mit der gemeinen Erfahrung, vortrefflich überein: daher ist diese Lebensart unter allen, welche man sich gedenken kann, die beste, und iedermann auf alle Weise anzupreisen; wie es denn auch unnöthig ist, dieses deutlicher und weitläuftiger auszuführen.

Der 46 Satz.

Wer nach Anleitung der Vernunft lebet: der bemühet sich, so viel er kann, anderer Haß, Zorn, Verachtung, u. s. w. gegen sich, mit Liebe oder Edelmuthe zu erwiedern. 489

Beweis.

Alle Affekten des Hasses sind böse (486). Wer also nach Anleitung der Vernunft lebet: der wird, so gut er kann, sich bestreben, daß ihn die Affekten des Hasses nicht einnehmen mögen (445); und folglich wird er sich bemühen, daß auch andere nicht in diese Affekten gerathen (472). Nun wird aber der Haß durch Gegenhaß vermehret, und hingegen kann solcher durch Liebe getilget werden (298), so daß der Haß sich in Liebe verwandelt (299): daher wird einer, der nach Anleitung der Vernunft lebet, den Haß, u. s. w. anderer mit Liebe, das ist, mit Edelmuthe (328), zu erwiedern trachten. W. z. e. w.

Anmer-

Anmerkung.

490 Wer das angethane Unrecht durch gegenseitigen Haß rächen will: der muß wahrhaftig ein elendes Leben führen. Wer aber dagegen den Haß durch Liebe zu überwinden trachtet: der kämpfet in der That freudig und sicher; er kann eben so leicht einem einzigen, als vielen zugleich, widerstehen, und bedarf die Gunst des Glücks am allerwenigsten. Diejenigen aber, die er besieget, geben ihm mit Freuden nach: und dieses nicht aus Mangel der Kräfte; sondern wegen Anwachses derselben. Alles dieses folget aus den bloßen Erklärungen der Liebe und des Verstandes so deutlich, daß es nicht nöthig ist, ein iedes davon insbesondere zu erweisen.

Der 47 Satz.

491 **Die Affekten der Hoffnung und Furcht können für sich selbst nicht gut seyn.**

Beweis.

Es giebt keine Affekten der Hoffnung und Furcht, ohne Traurigkeit. Denn die Furcht ist eine Traurigkeit (349), und die Hoffnung kann niemals ohne Furcht seyn (350): daher können diese Affekten für sich selbst nicht gut seyn (479); sondern nur in so ferne, als sie der Uebermaße der Freude Schranken setzen können (481). W. z. e. w.

Anmer-

Anmerkung.

Es kommt noch hinzu, daß diese Affekten einen Mangel der Erkenntniß und ein Unvermögen der Seele anzeigen: aus welchem Grunde auch die Zuversicht, Verzweifelung, Fröhlichkeit und Gewissensbisse, Zeichen eines ohnmächtigen Gemüthes sind. Denn, obzwar die Zuversicht und Fröhlichkeit Affekten der Freude sind: so setzen sie doch voraus, daß eine Traurigkeit vor ihnen hergegangen sey, nämlich Hoffnung und Furcht. Je mehr wir also unser Leben nach der Vernunft einzurichten bemühet sind: desto mehr werden wir uns bestreben, nicht an der Hoffnung zu kleben, und uns von der Furcht zu befreyen; imgleichen werden wir dem Glücke, so viel wir können, suchen zu gebieten, und unsere Handlungen durch sichere Regeln der Vernunft zu regiren. 492

Der 48 Satz.

Die Affekten der Hochachtung und Geringschätzung sind allezeit böse. 493

Beweis.

Diese Affekten sind der Vernunft entgegen (361, 362): daher sind sie böse (454, 455). W. z. e. w.

Der 49 Satz.

494 Die Hochachtung kann einen Menschen, den man hochachtet, leicht hochmüthig machen.

Beweis.

Wenn wir sehen, daß iemand aus Liebe mehr von uns hält, als recht ist: so werden wir uns solches leicht zur Ehre rechnen (294), oder darüber Freude empfinden (377). Wir werden dasjenige Gute, welches wir von uns rühmen hören, leicht glauben (258), und daher aus Liebe mehr, als recht ist, von uns halten: das ist, wir werden leicht hochmüthig werden (373). W. z. e. w.

Der 50 Satz.

495 Das Mitleiden ist bey einem Menschen, welcher nach Anleitung der Vernunft lebet, für sich selbst bös und unnütz.

Beweis.

Das Mitleiden ist eine Traurigkeit (356), und daher ist es für sich selbst bös (479). Das Gute aber, welches aus demselben erfolget, da wir nämlich den Menschen, mit welchem wir Mitleiden haben, von seinem Elende zu befreyen bemühet sind (265), begehren

gehren wir ganz allein nach der Vorschrift der Vernunft zu thun (472): wie wir dann eine Sache, wovon wir gewiß wissen, daß sie gut ist, nicht anders, als bloß nach Antriebe der Vernunft, thun können (455). Daher ist das Mitleiden bey einem Menschen, welcher nach Anleitung der Vernunft lebet, für sich selbst bös und unnütz. W. z. e. w.

Zusatz.

Hieraus folget, daß ein Mensch, welcher nach der Vorschrift der Vernunft lebet, sich, so viel er kann, bemühet zu machen, daß er von keinem Mitleiden gerühret werde. 496

Anmerkung.

Wer die gehörige Einsicht hat, daß alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur erfolget, und nach den ewigen Gesetzen und Regeln der Natur geschiehet: der wird gewißlich nichts in der Welt antreffen, welches Hassens, Belachens oder Verachtens würdig wäre; und wird auch niemanden bedauern: sondern er wird, so weit es die menschlichen Kräfte zulassen, sich bestreben Gutes zu thun und dabey vergnügt zu seyn (bene agere et laetari), wie das lateinische Sprichwort lautet. Hierzu kommt noch, daß derjenige, welcher leicht vom Mitleiden gerühret wird, und durch anderer elenden Zustand 497

oder Threnen sich leicht bewegen lässet, oft etwas thut, welches ihn nachgehends gereuet: sowol deßwegen, weil wir nach dem Affekte nichts thun, wovon wir gewiß wissen, daß es gut sey; als auch deßwegen, weil wir durch falsche Threnen leicht können betrogen werden. Wir reden aber hier ausdrücklich von einem Menschen, welcher nach der Vorschrift der Vernunft lebet. Denn, wer sich weder durch die Vernunft, noch durch Mitleiden bewegen lässet, andern Hülfe zu erzeigen: den nennet man mit Recht einen Unmenschen (inhumanus). Denn ein solcher ist freylich einem Menschen nicht allerdings ähnlich (261).

Der 51 Satz.

498 **Die Gunst ist der Vernunft nicht entgegen, sondern kommt mit derselben überein und kann von ihr entspringen.**

Beweis.

Die Gunst ist eine Liebe gegen denjenigen, welcher dem andern Gutes gethan hat (358), und kann sich also auf die Seele beziehen, so ferne man derselben ein Thun zuschreibet (327), das ist, so ferne sie Einsicht besitzet (223). Daher kommt dieselbe mit der Vernunft überein, u.s.w. W.z.e.w.

Anders.

Anders.

Wer nach dem Antriebe der Vernunft lebet, der begehret das Gute, was er sich gönnet, für andere ebenfals (472). Weil er nun siehet, daß iemand dem andern Gutes thut: so wird dadurch seine Bemühung Gutes zu thun gefördert; das ist, er wird sich freuen (233), und dieses (wie man setzet) mit dabey verknüpftem Begriffe desjenigen, welcher dem andern Gutes gethan hat. Er wird daher demselben günstig seyn (358). W. z. e. w.

Anmerkung.

Der Unwille, wie er von uns erkläret wird 499
(359), ist nothwendig bös (484). Es ist aber hiebey dieses zu merken. Wenn die höchste Gewalt aus Verlangen, welches sie wegen Erhaltung der Ruhe und des Friedens bey sich heget, einen Bürger, welcher dem andern Unrecht gethan hat, strafet: so sagen wir nicht, daß dieselbe gegen den Bürger einen Unwillen habe; denn sie wird nicht durch Haß angetrieben, den Bürger zu Grunde zu richten, sondern sie wird durch Menschenliebe bewogen, solchen zu strafen.

Der 52 Satz.

**Die Zufriedenheit mit sich selbst 500
kann aus der Vernunft entstehen, und bloß diejenige Zufriedenheit, welche**

aus der Vernunft entstehet, ist die höchste Zufriedenheit, welche seyn kann.

Beweis.

Die Zufriedenheit mit sich selbst ist eine Freude, welche daher entstehet, daß der Mensch sich selbst und seine wirkende Kraft anschauet (368). Nun ist aber die wahre Kraft zu wirken oder die Tugend des Menschen, die Vernunft selbst (223), welche der Mensch klar und deutlich anschauet (191, 196). Daher entstehet die Zufriedenheit mit sich selbst aus der Vernunft. Ferner, indem der Mensch sich selbst anschauet: so erkennet derselbe weiter nichts klar und deutlich, oder vollständig, als dasjenige, was aus seiner wirkenden Kraft folget (214); das ist, was aus seiner Kraft etwas einzusehen folget (223). Daher entstehet bloß aus dieser Anschauung die höchste Zufriedenheit, welche seyn kann. W. z. e. w.

Anmerkung.

501 Die Zufriedenheit mit sich selbst ist in der That das Höchste, was wir immer hoffen können. Denn niemand bemühet sich, sein Wesen um einer gewissen Absicht willen zu erhalten (453). Weil auch diese Zufriedenheit durch Lobeserhebungen mehr und mehr unterhalten und gestärket (315); und im Gegentheile durch Schänden mehr und mehr gestöret wird (318): so werden wir am meisten durch Ehre getrieben,

und können ein Leben in der Schande kaum ertragen.

Der 53 Satz.

Die Demuth ist keine Tugend, oder entstehet nicht aus der Vernunft. 502

Beweis.

Die Demuth ist eine Traurigkeit, welche daher entstehet, daß der Mensch sein Unvermögen anschauet (369). So ferne aber ein Mensch sich selbst nach der wahren Vernunft erkennet: so ferne setzet man voraus, daß derselbe sein Wesen, das ist, sein Vermögen (228), einsehe. Wenn also der Mensch, indem er sich selbst anschauet, sich einiges Unvermögen von sich vorstellet: so rühret dieses nicht daher, weil er eine Einsicht von sich hat; sondern daher, weil seine wirkende Kraft eingeschränket wird (317). Wenn wir setzen, daß der Mensch sich sein Unvermögen daher vorstelle, weil er etwas einsiehet, welches mächtiger ist, als er, durch dessen Erkenntniß derselbe seine wirkende Kraft bestimmet: so haben wir keinen andern Begriff davon, als daß der Mensch sich selbst deutlich einsiehet (454); indem seine wirkende Kraft solchergestalt gefördert wird. Daher entstehet die Demuth oder diejenige Traurigkeit, welche daher rühret, daß der Mensch sein Unvermögen anschauet,

et, nicht aus einer wahren Anschauung oder Vernunft, und ist keine Tugend, sondern eine Leidenschaft. W. z. e. w.

Der 54 Satz.

503 **Die Reue ist keine Tugend, oder entstehet nicht aus der Vernunft: sondern derjenige, welcher sich einer That gereuen lässet, ist zwiefach elend oder unvermögend.**

Beweis.

Der erste Theil hievon wird eben so erwiesen, wie der vorhergehende Satz (502). Der andere Theil aber erhellet bloß aus der Erklärung dieses Affekts (371). Denn der Mensch lässet sich einmal durch die böse Begierde, und dann auch durch die Traurigkeit überwinden.

Anmerkung.

504 Weil die Menschen selten nach der Vernunft leben: so stiften diese beyde Affekten, nämlich die Demuth und die Reue, und außer diesen auch die Hoffnung und die Furcht, mehr Nutzen als Schaden. Wenn also ie gefehlet werden muß: so soll der Fehler lieber auf dieser Seite geschehen. Denn, wenn alle Menschen von ohnmächtigem Gemüthe gleich großen Hochmuth hätten, sich keines Dinges schämeten, und sich auch vor nichts fürchteten: was für Fesseln könnte

könnte man wol gebrauchen, sie zusammen zu bringen oder im Zaume zu halten? Wenn der Pöbel sich nicht fürchten muß: so wird er andern fürchterlich. Daher ist es kein Wunder, daß die alten Weißager, welche nicht für den Nutzen weniger Personen, sondern des gemeinen Wesens sorgeten, die Demuth, Reue und Ehrfurcht so sehr angepriesen haben. Und in der That können diejenigen, welche diesen Affekten unterworfen sind, weit leichter, als andere, gelenket und dahin gebracht werden, daß sie endlich nach der Vorschrift der Vernunft leben, das ist, daß sie zur Freyheit gelangen und in den Zustand der Seligen kommen.

Der 55 Satz.

Der größte Hochmuth, oder die größte Niederträchtigkeit, ist die größte Unwissenheit seiner selbst. 505

Beweis.

Dieser erhellet aus den obigen Erklärungen (373, 375).

Der 56 Satz.

Der größte Hochmuth, oder die größte Niederträchtigkeit, zeiget das größte Unvermögen des Gemüthes an. 506

Beweis.

Der vörderste Grund der Tugend ist, sein Wesen zu erhalten (450), und dieses nach Anleitung der Vernunft (452). Wer also seiner selbst unwissend ist: der stehet in der Unwissenheit von dem Grunde aller Tugenden, und folglich von allen Tugenden selbst. Ferner ist die Tugend ausüben, nichts anderes, als nach der Vorschrift der Vernunft handeln (452): und wer nach der Vorschrift der Vernunft handelt; der muß nothwendig wissen, daß er nach der Vorschrift der Vernunft handelt (196). Wer also am meisten seiner selbst, und folglich (wie wir nur erst gezeiget haben) aller Tugenden unwissend ist: der handelt am wenigsten nach der Tugend; das ist, er ist dem Gemüthe nach am meisten ohnmächtig (416); daher zeiget der größte Hochmuth, oder die größte Niederträchtigkeit, das größte Unvermögen des Gemüthes an (505). W. z. e. w.

Zusatz.

507 Hieraus folget sehr deutlich, daß die Hochmüthigen und Niederträchtigen am meisten den Affekten unterworfen sind.

Anmerkung.

508 Jedoch lässet sich die Niederträchtigkeit leichter zurechte bringen, als der Hochmuth. Denn dieser

dieser ist ein Affekt der Freude, jene aber ein Affekt der Traurigkeit: daher ist jener stärker, als dieser (443).

Der 57 Satz.

Ein Hochmüthiger hat gerne Schmarotzer oder Schmeichler um sich: die Edelmüthigen aber kann er nicht leiden. 509

Beweis.

Der Hochmuth ist eine Freude, welche daher entstehet, daß der Mensch mehr von sich hält, als recht ist (373, 338). Diesen Wahn wird ein hochmüthiger Mensch, so viel er kann, zu unterhalten bemühet seyn (238), und daher die Schmarotzer oder Schmeichler (die Erklärungen von diesen Leuten haben wir weggelassen, weil sie ohnehin bekannt genug sind) gerne um sich haben: die Edelmüthigen hingegen, welche von sich halten, was recht ist, wird derselbe fliehen. W. z. e. w.

Anmerkung.

Es würde zu weitläuftig seyn, hier alles Böse, welches der Hochmuth stiftet, zu erzählen. 510
Denn die Hochmüthigen sind allen Affekten unterworfen, keinen aber weniger, als den Affekten der Liebe und Barmherzigkeit. Allein, wir müssen hier nicht vorbeylassen zu erinnern, daß man

man auch denjenigen hochmüthig nennet, welcher von andern weniger hält, als recht ist: und in diesem Verstande muß der Hochmuth also erkläret werden, daß derselbe eine Freude sey, welche aus dem falschen Wahne entstehet, nach welchem der Mensch über andere erhaben zu seyn glaubet. Und die Niederträchtigkeit, welche diesem Hochmuthe entgegen stehet, muß erkläret werden als eine Traurigkeit, welche aus dem falschen Wahne entstehet, nach welchem der Mensch unter andere erniedriget zu seyn glaubet. Dieses vorausgesetzt lässet sich nun leicht begreifen, daß ein Hochmüthiger nothwendig neidisch seyn (319) und diejenigen am stärksten hassen müsse, welche am meisten wegen ihrer Tugenden gerühmet werden: imgleichen, daß man seinen Haß nicht leicht durch Liebe oder Wohlthaten besiegen könne (294); und daß er nur solche Leute gerne um sich habe, welche sich in sein ohnmächtiges Gemüth schicken, und aus einem Thoren einen Unsinnigen machen. Ob auch zwar die Niederträchtigkeit dem Hochmuthe entgegen stehet: so ist doch der Niederträchtige der nächste nach dem Hochmüthigen. Denn da seine Traurigkeit daher entstehet, daß er sein Unvermögen aus anderer Kräften oder Tugend schließet: so wird diese seine Traurigkeit erleichtert werden, das ist, er wird sich freuen, wann seine Einbildungskraft sich mit Anschauung fremder Laster beschäfftiget; daher das Sprichwort entstanden ist:

Solamen

Solamen miseris socios habuisse malorum.

Dieß ist der Betrübten Trost, in dem Unglück Brüder haben.

Hingegen wird derselbe sich um so viel mehr betrüben, ie mehr er glaubet, unter andere erniedriget zu seyn. Daher kommt es nun, daß niemand mehr zum Neide geneigt ist, als die Niederträchtigen, und daß dieselben am meisten bemühet sind, das Thun und Lassen der Menschen zu beobachten, mehr um solches zu tadeln, als dasselbe zu bessern: endlich geschiehet es auch daher, daß sie die Niederträchtigkeit allein loben und sich mit derselben groß machen; iedoch so, daß sie noch dabey niederträchtig scheinen mögen. Dieses alles folget aus dem gegenwärtigen Affekte eben so nothwendig, als es aus dem Wesen des Dreyeckes folget, daß seine drey Winkel zweenen rechten gleich sind: und wir haben bereits erwähnet, daß wir diese und dergleichen Affekten nur in so ferne bös nennen, als wir auf den Nutzen der Menschen Acht haben. Allein, die Gesetze der Natur beziehen sich auf die allgemeine Ordnung der ganzen Natur, von welcher der Mensch ein Theil ist. Dieses haben wir hier im Vorbeygehen erinnern wollen, damit nicht iemand auf die Gedanken kommen möge, als wenn wir hier die Laster und Thorheiten der Menschen erzähleten: nicht aber unsere Absicht wäre, die Natur und Eigenschaften der

Dinge

Dinge zu erweisen. Denn wir haben oben (212) erwähnet, daß wir die menschlichen Affekten und die Eigenschaften derselben nicht anders betrachteten, als wie die andern natürlichen Dinge. Und gewißlich, wenn die menschlichen Affekten gleich keine Kräfte der Menschen anzeigen: so beweisen sie doch die Kräfte und Kunstgriffe der Natur nicht weniger, als viele andere Dinge, welche wir bewundern, und an deren Anschauung wir uns ergetzen. Doch, wir wollen weiter fortfahren, und noch ferner dasjenige anmerken, was den Menschen Nutzen schaffen, oder was ihnen Schaden bringen kann.

Der 58 Satz.

511 **Die Ehrliebe ist der Vernunft nicht entgegen, sondern sie kann aus derselben entspringen.**

Beweis.

Dieser erhellet aus der obigen Erklärung (377), und aus der Erklärung der Ehrbarkeit, welche vorhin (473) von uns ist angeführet worden.

Anmerkung.

512 Die eitele Ehrbegierde, wie man sie nennet, ist eine Zufriedenheit mit sich selbst, welche bloß durch den Wahn des Pöbels unterhalten wird: und wenn dieser aufhöret; so höret auch damit die

die Zufriedenheit selbst auf: das ist, es höret dasjenige höchste Gut auf, welches iedermann liebet (501). Daher kommt es, daß ein solcher, der sich mit den Meinungen des Pöbels von sich, groß machet, sich mit unaufhörlicher Sorgfalt ängstlich bestrebet, geschäfftig ist, und alles versuchet, damit er seinen Ruhm erhalten möge. Denn der Pöbel ist veränderlich und unbeständig: und also, wenn der gute Ruf bey demselben nicht unterhalten wird; so verschwindet er gar bald. Ja, weil iedermann begierig ist, den Beyfall des Pöbels zu erhaschen: so trachtet ein ieder leicht, des andern guten Namen zu stören; und weil der Streit um etwas ist, welches für das höchste Gut geachtet wird: so entstehet daraus eine hitzige Begierde, einander auf alle Weise zu unterdrücken; und derjenige, welcher endlich den Sieg davon träget, machet sich mehr damit groß, daß er dem andern Schaden zugefüget, als daß er sich selbst Nutzen geschaffet habe. Diese Ehrbegierde oder Zufriedenheit ist daher in der That eitel, denn es ist ganz und gar keine Zufriedenheit.

Was von der Scham zu sagen wäre: das lässet sich leicht aus demjenigen abnehmen, was wir von dem Mitleiden und der Reue erinnert haben. Dieses einzige wollen wir noch hinzusetzen. Wie es mit dem Mitleiden beschaffen ist; eben so ist es auch mit der Scham bewandt: nämlich, ob dieselbe zwar keine Tugend ist; so ist

ist sie doch gut, so ferne sie zu erkennen giebt, daß der Mensch, welcher schamroth wird, eine Begierde in sich habe, sich ehrbar aufzuführen. Eben wie der Schmerz, von welchem man saget, daß er gut sey, so ferne er anzeiget, daß der verletzte Theil noch nicht abgestorben ist. Daher, obgleich ein Mensch, welcher sich einer gewissen That schämet, in der That traurig ist: so ist er doch vollkommener, als ein Unverschämter, welcher keine Begierde hat, einen ehrbaren Wandel zu führen.

Dieses ist es nun, was wir von den Affekten der Freude und Traurigkeit anzumerken uns vorgenommen hatten. Was die Begierden anbelanget: so verstehet es sich, daß solche gut oder bös sind, nachdem sie aus guten oder bösen Affekten entspringen. In der That aber sind dieselben insgesamt blind, so ferne sie aus solchen Affekten, welche Leidenschaften sind, in uns erzeuget werden (wie man leicht aus demjenigen abnehmen kann, was wir vorhin [483] erwähnet haben): sie würden auch ganz und gar von keinem Nutzen seyn, wenn die Menschen leicht dahin zu bringen wären, daß sie bloß nach der Vorschrift der Vernunft lebeten; wie wir itzo mit wenigem zeigen wollen.

Der 59 Satz.

513 Es ist möglich, daß wir zu allen den Handlungen, wozu uns solche Affekten,

ten, welche Leidenschaften sind, bestimmen, ohne dieselben bloß durch die Vernunft bestimmet werden.

Beweis.

Nach der Vernunft handeln, heißet nichts anderes, als dasjenige thun, was aus der Nothwendigkeit unserer Natur, für sich allein betrachtet, folget (223, 214). Nun ist aber die Traurigkeit in so ferne bös, als dieselbe diese wirkende Kraft vermindert oder einschränket (479): also können wir durch diesen Affekt zu keiner Handlung bestimmet werden, welche wir nicht auch thun könnten, wenn wir uns durch die Vernunft treiben ließen. Weiter ist die Freude nur in so weit bös, als dieselbe verhindert, daß der Mensch nicht zum Thun geschickt ist (479, 481): also können wir in so ferne zu keiner Handlung gebracht werden, welche wir nicht auch thun könnten, wenn wir dem Antriebe der Vernunft folgeten. Endlich in so ferne, als die Freude gut ist, kommt dieselbe mit der Vernunft überein (denn sie bestehet darinnen, daß die wirkende Kraft des Menschen vermehret oder gefördert wird), und ist keine Leidenschaft, außer nur in so ferne, als die wirkende Kraft des Menschen dadurch nicht bis dahin vermehret wird, daß er sich und seine Handlungen vollständig erkennen könnte (223, 224). Daher, wenn ein Mensch, welcher in dem Affekte der Freu-

de stehet, zu einer solchen Vollkommenheit gebracht würde, daß er sich und seine Handlungen vollständig erkennete: so würde er zu denselben Handlungen, zu welchen er itzt durch solche Affekten, welche Leidenschaften sind, bestimmet wird, eben so geschickt, ja noch weit geschickter seyn. Nun werden alle Affekten unter der Freude, Traurigkeit und Begierde begriffen (335); die Begierde aber ist nichts anderes, als die wirkende Bemühung selbst (329): daher können wir zu allen Handlungen, wozu uns solche Affekten, welche Leidenschaften sind, bestimmen, auch ohne dieselben bloß durch die Vernunft gelenket werden. W. z. e. w.

Anders.

Eine Handlung wird in so ferne bös genennet, als dieselbe daher entstehet, weil wir einen Haß oder andern bösen Affekt an uns haben (486). Nun ist aber keine Handlung, für sich allein betrachtet, gut oder bös (406): sondern eine und dieselbe Handlung ist bald gut, bald bös. Daher können wir zu eben derselben Handlung, welche itzo böse ist, oder welche aus einem bösen Affekte entspringet, auch durch die Vernunft geleitet werden (445). W. z. e. w.

Anmerkung.

514 Die Sache wird deutlicher werden, wenn wir sie durch ein Beyspiel erläutern. Die Handlung

lung des Schlagens, so ferne sie auf natürliche Weise betrachtet wird und wir bloß darauf Acht haben, daß der Mensch den Arm aufhebet, die Hand zudrücket und den ganzen Arm mit Macht niederwärts beweget: ist eine Tugend oder Kraft, welche sich aus dem Baue des menschlichen Leibes verstehen lässet. Wenn nun ein Mensch aus Antriebe des Zornes oder Hasses dahin gebracht wird, daß er die Hand zudrücket oder den Arm beweget: so geschiehet solches (wie wir in dem andern Theile gezeiget haben) aus dem Grunde, weil eine und dieselbe Handlung sich mit Bildern von allerhand Dingen verknüpfen lässet; so daß wir durch Bilder sowol von Dingen, welche wir uns verwirrt, als von solchen, welche wir uns klar und deutlich vorstellen, zu einer und derselben Handlung können bestimmet werden. Hieraus ist also deutlich zu erkennen, daß alle Begierden, welche aus einem solchen Affekte, der eine Leidenschaft ist, entstehen, ganz und gar keinen Nutzen haben würden, wenn die Menschen sich durch die Vernunft lenken ließen. Itzo lasset uns sehen, warum wir diejenige Begierde, welche aus einem solchen Affekte entstehet, der eine Leidenschaft ist, eine blinde Begierde genennet haben.

Der 60 Satz.

Diejenige Begierde, welche aus ei- 515
ner Freude oder Traurigkeit entstehet,

welche sich nur auf einen oder etliche, nicht aber auf alle Theile des menschlichen Leibes beziehet, gehet nicht auf den Nutzen des ganzen Menschen.

Beweis.

Man setze, zum Beyspiele, ein Theil des Leibes, nämlich A, werde durch die Kraft einer äußerlichen Ursache dergestalt gestärket, daß er den andern allen überlegen sey (425): so wird dieser Theil sich deßwegen nicht bemühen, seiner Kräfte sich zu berauben, damit die übrigen Theile des Leibes ihre Verrichtungen thun können. Denn in diesem Falle müßte derselbe eine Kraft oder ein Vermögen besitzen, sich seiner Kräfte zu berauben, welches aber ungereimt ist (227). Also wird der gedachte Theil, und folglich auch die Seele (228, 235), bemühet seyn, sich in seinem dermaligen Zustande zu erhalten: daher gehet die Begierde, welche aus einem solchen Affekte der Freude entspringet, nicht auf das Ganze. Setzet man im Gegentheile, der Theil A werde eingeschränket, so daß die übrigen das Uebergewicht haben: so wird auf gleiche Art erwiesen, daß auch diejenige Begierde, welche aus der Traurigkeit entstehet, nicht auf das Ganze gehe. W. z. e. w.

Anmerkung.

516 Da solchergestalt die Freude meistentheils sich nur auf einen Theil des Leibes beziehet (483): so

so begehren wir auch meistentheils unser Wesen zu erhalten, ohne auf unsere ganze Gesundheit Acht zu haben. Hierzu kommt noch, daß die Begierden, welche uns am meisten rühren, sich nur auf die gegenwärtige, nicht aber auf die zukünftige Zeit beziehen (431).

Der 61 Satz.

Eine Begierde, welche aus der Vernunft entspringet, kann nicht übermäßig seyn. 517

Beweis.

Die Begierde, überhaupt betrachtet, ist das Wesen des Menschen selbst, so ferne man sich solches vorstellet, wie es auf einige Weise bestimmet ist, etwas zu thun (329): und also ist diejenige Begierde, welche aus der Vernunft entspringet, das ist, welche in uns erzeuget wird, so ferne wir etwas thun (223), das Wesen oder die Natur des Menschen, so ferne man sich solche vorstellet, wie sie dasjenige zu thun bestimmet ist, was sich aus dem Wesen des Menschen allein vollständig verstehen lässet (214). Wenn nun diese Begierde übermäßig seyn könnte: so müßte die menschliche Natur, für sich allein betrachtet, sich selbst übertreffen können, oder sie würde mehr können, als sie kann; welches ein offenbarer Widerspruch ist. Daher kann diese Begierde nicht übermäßig seyn. W. z. e. w.

Der 62 Satz.

518 So ferne die Seele sich die Dinge nach Anleitung der Vernunft vorstellet: so wird dieselbe gleich stark gerühret, der Begriff mag nun von einem zukünftigen, einem vergangenen, oder einem gegenwärtigen Dinge seyn.

Beweis.

Alles, was die Seele sich nach Anleitung der Vernunft vorstellet, das stellet sie sich durchgehends unter einerley Bilde der Ewigkeit oder Nothwendigkeit vor (201), und hat durchgehends einerley Gewißheit davon (196, 197). Der Begriff mag also von einem zukünftigen, vergangenen oder gegenwärtigen Dinge seyn; so stellet die Seele sich das Ding nach gleicher Nothwendigkeit vor und hat gleiche Gewißheit davon: und der Begriff mag von einem zukünftigen, vergangenen oder gegenwärtigen Dinge seyn; so wird solcher nichts desto weniger gleich gut wahr seyn (194), das ist, er wird nichts desto weniger allezeit eben dieselben Eigenschaften eines vollständigen Begriffs an sich haben (89). Daher wird die Seele, so ferne sie sich die Dinge nach Anleitung der Vernunft vorstellet, auf gleiche Weise gerühret, der Begriff mag nun von einem zukünftigen, vergangenen oder gegenwärtigen Dinge seyn. W. z. e. w.

Anmer-

Anmerkung.

Wenn wir von der Dauer der Dinge eine 519
vollständige Erkenntniß haben und die Zeiten
ihres Daseyns durch die Vernunft bestimmen
könnten: so würden wir die zukünftigen Dinge
mit eben der Gemüthsbeschaffenheit anschauen,
als die gegenwärtigen, und die Seele würde
das Gute, welches sie sich als zukünftig vorstel-
lete, eben so gut als das gegenwärtige, begehren.
Folglich würde sie das gegenwärtige geringere
Gute um des zukünftigen größern willen, noth-
wendig fahren lassen: und dasjenige, welches
gegenwärtig zwar gut, aber eine Ursache eines
zukünftigen Uebels wäre, würde sie keinesweges
begehren; wie wir bald erweisen werden. So
aber können wir von der Dauer der Dinge keine
andere, als nur eine sehr unvollständige Erkennt-
niß haben (178), und bestimmen die Zeiten da
zu seyn nur bloß durch die Einbildungskraft
(200), welche von dem Bilde eines zukünftigen
Dinges nicht auf eben die Weise gerühret wird,
als von dem Bilde eines gegenwärtigen. Da-
her kommt es, daß die wahre Erkenntniß von
dem Guten und Bösen, welche wir haben, nur
bloß abgesondert oder allgemein ist: und daß
das Urtheil, welches wir von der Ordnung der
Dinge und der Verknüpfung der Ursachen ab-
fassen, damit wir bestimmen können, was uns
gegenwärtig gut oder bös sey; mehr in der Ein-
bildung bestehet, als daß es wirklich seyn sollte.
Daher ist es kein Wunder, daß eine Begierde,

welche aus der Erkenntniß des Guten und Bösen entstehet, so ferne diese sich auf das Zukünftige beziehet, durch die Begierde solcher Dinge, welche füritzo Lust gewähren, eingeschränket werden kann: wovon man einen obigen Satz nachsehen wolle (443).

Der 63 Satz.

520 **Wer aus Furcht handelt, und Gutes thut, um ein Uebel zu vermeiden, der wird nicht durch die Vernunft regiret.**

Beweis.

Alle die Affekten, welche sich auf die Seele beziehen, so ferne dieselbe Thaten verrichtet, das ist, welche sich auf die Vernunft beziehen (223), sind keine andere, als die Affekten der Freude und der Begierde (327). Wer daher aus Furcht handelt, und das Gute wegen Besorgung eines Uebels thut: der wird nicht durch die Vernunft regiret (349). W. z. e. w.

Die 1 Anmerkung.

521 Die Abergläubischen, welche besser verstehen die Laster durchzuziehen, als die Tugenden zu lehren; und welche sich befleißigen, nicht die Menschen durch die Vernunft zu leiten, sondern dieselben durch die Furcht dergestalt zurück zu halten,

halten, daß sie mehr das Böse fliehen, als die Tugenden lieben: haben nichts anderes zur Absicht, als daß alle die andern eben so elend, als sie sind, werden mögen. Es ist daher kein Wunder, daß sie andern Menschen meistentheils verdrießlich und verhaßt sind.

Zusatz.

Nach derjenigen Begierde, welche aus 522
der Vernunft entspringet, streben wir unmittelbar nach dem Guten, und fliehen das Böse mittelbar.

Beweis.

Diejenige Begierde, welche aus der Vernunft entspringet, kann nur aus demjenigen Affekte der Freude entstehen, welcher keine Leidenschaft ist (327); das ist, aus einer Freude, welche keine Uebermaße haben kann (517): nicht aber aus der Traurigkeit. Also entstehet diese Begierde aus der Erkenntniß des Guten, und nicht aus der Erkenntniß des Bösen (428): daher begehren wir nach Anleitung der Vernunft das Gute unmittelbar, und nur in so weit fliehen wir das Böse. W. z. e. w.

Die 2 Anmerkung.

Der gegenwärtige Zusatz lässet sich durch das 523
Beyspiel eines Kranken und eines Gesunden er-

 läutern.

läutern. Der Kranke isset dasjenige, was er verabscheuet, und dieses aus Furcht vor dem Tode: der Gesunde hingegen empfindet an seiner Speise Vergnügen, und genießet also seines Lebens besser, als wenn er sich vor dem Tode fürchtete, und denselben unmittelbar zu vermeiden trachtete. So lässet auch ein Richter, welcher nicht aus Haß, oder Zorn, u. s. w. sondern bloß aus Liebe zum gemeinen Besten einen Missethäter zum Tode verdammet, sich allein von der Vernunft leiten.

Der 64 Satz.

524 **Die Erkenntniß des Bösen ist eine unvollständige Erkenntniß.**

Beweis.

Die Erkenntniß des Bösen ist die Traurigkeit selbst, so ferne wir uns ihrer bewußt sind (428). Die Traurigkeit aber ist die Fortschreitung zu einer geringern Vollkommenheit (332), welche daher aus dem Wesen des Menschen nicht kann verstanden werden (227, 228). Sie ist also eine Leidenschaft (215), welche auf unvollständigen Begriffen beruhet (223): folglich ist die Erkenntniß von derselben, nämlich die Erkenntniß des Bösen, unvollständig (174). W. z. e. w.

Zusatz.

Zusatz.

Hieraus folget, wenn die menschliche Seele keine andere, als nur vollständige Begriffe hätte, daß sie alsdann sich keinen Begriff von dem Bösen machen würde. 525

Der 65 Satz.

Nach Anleitung der Vernunft müssen wir unter zweyen Guten dem größern, und unter zweyen Uebeln dem kleinern nachstreben. 526

Beweis.

Das Gute, welches verhindert, daß wir des größern Gutes nicht theilhaftig werden können, ist in der That ein Uebel; denn gut und bös werden die Dinge genennet, so ferne wir dieselben unter einander vergleichen (wie wir oben [406] erinnert haben); und das Uebel ist (aus eben dem Grunde) in der That ein Gut. Daher müssen wir nach Anleitung der Vernunft nur allein das größere Gute und das kleinere Uebel begehren, oder demselben nachstreben (525). W. z. e. w.

Zusatz.

Nach Anleitung der Vernunft müssen wir dem geringern Uebel vor dem größern nachstreben, und das geringere Gute, wel- 527

ches

ches die Ursache von einem grössern Uebel ist, fahren lassen. Denn das Uebel, welches hier das geringere heisset, ist in der That ein Gut; und hingegen ist das Gute ein Uebel: daher müssen wir jenes begehren, und dieses fahren lassen (525). W. z. e. w.

Der 66 Satz.

528 **Nach Anleitung der Vernunft müssen wir das zukünftige grössere Gut vor dem gegenwärtigen kleinern, und das gegenwärtige kleinere Uebel begehren, wenn solches gleich eine Ursache eines zukünftigen Uebels ist.**

Beweis.

Wenn die Seele von zukünftigen Dingen eine vollständige Erkenntniß haben könnte: so würde sie gegen zukünftige Dinge eben denselben Affekt haben, als gegen gegenwärtige (518). So ferne wir also auf die Vernunft Acht haben, wie wir in diesem Satze annehmen, daß wir es thun: so ist es einerley Sache, das grössere Gut oder das grössere Uebel mag als zukünftig, oder aber als gegenwärtig angesehen werden. Daher müssen wir das zukünftige grössere Gut vor dem gegenwärtigen kleinern, u. s. w. begehren. W. z. e. w.

Zusatz.

Zusatz.

Nach Anleitung der Vernunft müssen wir das gegenwärtige kleinere Uebel begehren, wenn es eine Ursache eines zukünftigen größern Gutes ist: und ein gegenwärtiges kleineres Gut müssen wir fahren lassen, wenn es eine Ursache eines zukünftigen größern Uebels ist. Dieser Zusatz verhält sich zu dem vorstehenden Satze eben so, wie der vorhergehende Zusatz (527) zu dem 65 Satze (526). 529

Anmerkung.

Wenn wir nun dieses mit demjenigen zusammenhalten, was in dem gegenwärtigen Theile bis auf den 18 Satz (418-443) ist abgehandelt worden: so werden wir leicht sehen, was für ein Unterschied sey zwischen einem Menschen, welcher bloß durch den Affekt oder einen Wahn, und einem solchen, welcher durch die Vernunft regiret wird. Denn jener thut dasjenige, er mag wollen oder nicht, was er am wenigsten verstehet: dieser aber gehorchet niemanden, als sich selbst, und thut nur dasjenige, was er in dem menschlichen Leben als das Vörderste erkennet, und welches er daher hauptsächlich begehret. Aus dieser Ursache nennen wir jenen einen Sklaven: diesen aber einen freyen Menschen; von dessen Eigenschaften und Lebenswandel wir noch etwas Weniges anführen wollen. 530

Der

Der 67 Satz.

531 **Ein freyer Mensch gedenket an keine Sache weniger, als an den Tod, und die Weisheit desselben bestehet nicht in der Betrachtung des Todes, sondern in der Betrachtung des Lebens.**

Beweis.

Ein freyer Mensch, das ist, ein solcher, welcher bloß nach der Vorschrift der Vernunft lebet, hat keine Furcht vor dem Tode (520), sondern begehret das Gute unmittelbar (522): das ist, er begehret Handlungen zu verrichten, zu leben, sein Wesen zu erhalten; und dieses aus dem Grunde, seinen eigenen Nutzen zu befördern (452). Daher gedenket er an nichts weniger, als an den Tod: sondern seine Weisheit bestehet in der Betrachtung des Lebens. W. z. e. w.

Der 68 Satz.

532 **Wenn die Menschen als freye Menschen geboren würden: so würden dieselben so lange, als sie in der Freyheit blieben, keinen Begriff von dem Guten und Bösen haben.**

Beweis.

Wir haben gesaget, derjenige Mensch sey frey, welcher sich bloß von der Vernunft regiren

giren lässet. Wer also frey geboren ist und auch frey bleibet: der hat keine andere, als nur vollständige Begriffe; und daher hat er keinen Begriff von dem Bösen (525), und folglich (weil Gutes und Böses sich auf einander beziehen) auch nicht von dem Guten. W. z. e. w.

Anmerkung.

Es erhellet aus dem obigen (422), daß die 533
angenommene Bedingung dieses Satzes falsch ist und sich nicht gedenken lässet, als nur, so ferne wir unsere Gedanken allein auf die menschliche Natur, oder vielmehr auf Gott richten, nicht so ferne derselbe unendlich, sondern bloß so ferne er die Ursache ist, warum der Mensch da ist. Dieses und andere Dinge, welche wir bisher erwiesen haben, scheinet Moses in der Geschichte des ersten Menschen anzuzeigen. Denn in derselben wird keine andere Macht Gottes zum Grunde geleget, als diejenige, nach welcher er den Menschen erschaffen hat: das ist, eine Kraft, nach welcher er bloß für des Menschen Bestes gesorget hat. Und nach diesem Begriffe wird erzählet: Gott habe dem freyen Menschen verboten, nicht von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen zu essen; und so bald er davon äße, so würde er gleich sich mehr vor dem Tode fürchten, als zu leben begehren. Ferner, nachdem der Mensch eine Frau gefunden, welche mit seiner Natur gänzlich

lich übereingekommen: so habe er erkannt, daß nichts in der Natur zu finden sey, welches ihm nützlicher seyn könnte, als eben dieselbe. Nachdem er aber sich eingebildet, daß die Thiere ihm ähnlich wären: so habe er gleich angefangen ihre Affekten nachzuahmen (261), und solchergestalt seine Freyheit verloren. Diese haben nachgehends die Erzväter wieder erlanget, und zwar durch Antrieb des Geistes Christi: das ist, durch den Begriff von Gott, auf welchem es allein beruhet, daß der Mensch frey ist, und daß derselbe das Gute, welches er für sich begehret, auch für alle andere Menschen begehret, wie wir oben (472) erwiesen haben.

Der 69 Satz.

534 **Die Tugend eines freyen Menschen zeiget sich eben so stark in Abwendung, als in Ueberwindung der Gefahr.**

Beweis.

Ein Affekt kann nicht anders gebändiget noch weggeschaffet werden, als durch einen entgegenstehenden und stärkern Affekt, als der Affekt ist, welchen man bändigen will (426). Nun sind aber die blinde Verwegenheit und die Furcht Affekten, welche man sich alle beyde gleich stark gedenken kann (424, 421): daher wird eine eben so große Tugend oder Tapferkeit des Gemüths (328) erfodert, die

Verwe-

Verwegenheit zu bändigen, als die Furcht zu besiegen; das ist, ein freyer Mensch beweiset eben dieselbe Tugend des Gemüthes, wann er die Gefahr abwendet, als wann er dieselbe überwindet (391, 392). W. z. e. w.

Zusatz.

Einem freyen Menschen muß also die 535
Flucht zu rechter Zeit genommen, für einen eben so großen Muth angerechnet werden, als das Fechten: oder, ein freyer Mensch erwählet mit eben so großem Muthe oder Gegenwart des Gemüths die Flucht, als den Streit.

Anmerkung.

Was der Muth sey und was wir durch den= 536
selben verstehen, das haben wir oben erkläret (328). Durch die Gefahr aber verstehen wir alles dasjenige, was die Ursache eines Uebels, nämlich der Traurigkeit, des Hasses, der Uneinigkeit, u. s. w. seyn kann.

Der 70 Satz.

Ein freyer Mensch, welcher unter 537
unwissenden Menschen lebet, suchet die Wohlthaten derselben, so viel er kann, von sich abzulehnen.

 Beweis.

Beweis.

Ein ieder urtheilet nach seinem Sinne, was gut ist (287). Ein Unwissender, welcher einem eine Wohlthat erzeiget hat, wird also dieselbe nach seinem Sinne schätzen: und wenn er siehet, daß sie der andere, welchem sie widerfähret, geringer schätzet; so wird er darüber traurig werden (297). Nun trachtet zwar ein freyer Mensch sich mit andern Menschen in Freundschaft zu verbinden (472): aber nicht, ihnen ihre Wohlthaten nach ihrem Affekte zu vergelten; sondern, sich und andere Menschen durch das freye Urtheil der Vernunft zu regiren, und nur dasjenige zu thun, was er als das Vörderste erkennet. Daher wird ein freyer Mensch, damit er sich bey den Unwissenden nicht verhaßt mache, und nicht ihrem Triebe, sondern allein der Vernunft folgen möge, die Wohlthaten derselben, so viel er kann, von sich abzulehnen suchen. W. z. e. w.

Anmerkung.

538 Wir sagen mit Fleiße: so viel er kann. Denn, wenn die Menschen gleich unwissend sind: so sind sie doch Menschen, welche in Bedürfnissen eine menschliche Hülfe, welche unter allen, die seyn kann, die vortrefflichste ist, leisten können. Daher geschiehet es oft, daß wir genöthiget sind, von denselben Wohlthaten anzunehmen, und folglich nach ihrem Sinne uns

dafür

dafür dankbar gegen sie zu erweisen. Hierzu kommt noch, daß auch bey Ablehnung der Wohlthaten eine Behutsamkeit erfodert wird, damit es nicht das Ansehen habe, als wenn wir solche verachteten, oder aus Geiz uns vor der Wiedervergeltung fürchteten: und also, indem wir ihren Haß zu vermeiden suchen, uns nicht ihren Zorn auf den Hals laden. Daher muß man bey Ablehnung der Wohlthaten auf den Nutzen und die Ehrbarkeit zugleich sehen.

Der 71 Satz.

Freye Menschen allein erweisen einander die größte Dankbarkeit. 539

Beweis.

Freye Menschen allein sind einander am nützlichsten, und mit einander durch das stärkste Freundschaftsband verknüpfet (466, 467): bemühen sich auch aus gegenseitigem Liebeseifer, einander Gutes zu thun (472). Daher erweisen freye Menschen allein einander die größte Dankbarkeit (384). W. z. e. w.

Anmerkung.

Der Dank, welchen solche Menschen, die 540
aus blinder Begierde handeln, einander erzeigen, ist meistentheils mehr ein Gewerbe und Schnappen nach Gewinste, als eine Dankbarkeit. Ferner, so ist die Undankbarkeit kein Affekt. In-

zwischen ist die Undankbarkeit doch schändlich, weil sie gemeiniglich einen Menschen anzeiget, welcher sehr stark von Hasse, Zorn, Hochmuth oder Geiz, u. s. w. eingenommen ist. Denn, wer aus Unverstand die Geschenke nicht zu vergelten weis; der ist nicht undankbar zu nennen: und noch viel weniger ist es derjenige, welcher sich nicht durch Geschenke einer Hure bewegen lässet, ihrer Geilheit zu Willen zu seyn; oder durch Geschenke eines Diebes, seinen Diebstahl zu verhehlen; oder andere dergleichen mehr. Denn ein solcher Mensch zeiget im Gegentheile ein gesetztes Gemüthe, welches sich durch keine Geschenke zu seinem eigenen oder dem gemeinen Schaden bestechen lässet.

Der 72 Satz.

541 **Ein freyer Mensch handelt niemals nach Betruge, sondern allezeit treulich und redlich.**

Beweis.

Wenn ein freyer Mensch, so ferne er frey ist, in einer Sache nach Betrug handelte: so müßte er solches nach Anleitung der Vernunft thun (denn nur in so ferne schreiben wir demselben eine Freyheit zu). Also müßte nach Betrug handeln, eine Tugend seyn (452): und folglich würde es allen Menschen zur Erhaltung ihres Wesens vorträglicher seyn, betrieglich

trieglich zu handeln (452); das ist (wie solches für sich klar ist), es würde den Menschen vorträglicher seyn, nur bloß den Worten nach mit einander übereinzukommen, in der That aber einander entgegen zu seyn: welches aber ungereimt ist (460). Daher handelt ein freyer Mensch u. s. w. W. z. e. w.

Anmerkung.

Will man hiebey die Frage aufwerfen: wenn 542
aber nun ein Mensch durch Treulosigkeit sich von einer augenscheinlichen Todesgefahr befreyen könnte; ob nicht alsdann die Regel der Vernunft, sein Wesen zu erhalten, allerdings anrathe, daß derselbe treulos handeln solle: so antwortet man eben wie vorhin. Wenn die Vernunft dieses anräth: so räth sie solches allen Menschen an. Daher wird die Vernunft den Menschen allerdings anrathen, damit sie nicht lauter betriegliche Verträge mit einander machen mögen, ihre Kräfte zu vereinigen und gemeinsame Rechte unter sich aufzurichten; das ist, diese Anstalten zu machen, damit sie in der That keine gemeinsame Rechte unter sich haben mögen: welches ungereimt ist.

Der 73 Satz.

Ein Mensch, welcher sich die Ver- 543
nunft regiren lässet, ist in dem gemeinen Wesen, wo er nach dem gemein-

samen Schlusse lebet, mehr frey, als in der Einöde, wo er niemanden, als sich allein, Folge leistet.

Beweis.

Ein Mensch, welcher sich die Vernunft regiren lässet, wird nicht durch Furcht zum Gehorsam angetrieben (520), sondern nur in so ferne, als er sein Wesen nach Anleitung der Vernunft zu erhalten bemühet ist: das ist, so ferne derselbe begehret, frey zu leben (530), auf das gemeine Wesen und den Nutzen desselben bedacht zu seyn (472), und folglich (wie wir oben [474] gezeiget haben), sein Leben nach dem gemeinsamen Schlusse des gemeinen Wesens einzurichten. Daher begehret ein Mensch, welcher sich die Vernunft regiren lässet, damit er freyer leben möge, die gemeinsamen Rechte des gemeinen Wesens zu beobachten. W. z. e. w.

Anmerkung.

544 Diese und andere dergleichen Dinge, welche wir von der wahren Freyheit des Menschen angeführet haben, beziehen sich auf die Tapferkeit, das ist, auf den Muth und den Edelmuth (328). Wir halten es auch nicht der Mühe werth, alle Eigenschaften der Tapferkeit insbesondere zu erweisen, und noch viel weniger dieses, daß ein Mensch von tapferem Gemüthe niemanden hasse,

über niemanden zürne, niemanden beneide, gegen ihn einen Unwillen trage, ihn verachte, und nicht im geringsten hochmüthig sey. Denn dieses nebst allen den andern Dingen, welche zu der Religion gehören, werden gar leicht durch die obigen Sätze (472, 489) erhärtet: dadurch nämlich, daß man den Haß mit Liebe von der andern Seite überwinden müsse; und daß ein ieder, welcher durch die Vernunft regiret wird, das Gute, welches er für sich begehret, auch für die andern begehret, daß sie solches besitzen sollen. Hierzu kommt (wie wir oben [497 und noch an mehrern Orten] erwähnet haben), daß ein Mensch von tapferem Gemüthe hauptsächlich dieses betrachtet, daß alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur erfolge: und folglich, daß alles, was derselbe sich als beschwerlich und bös vorstellet, und was noch außer diesem gottlos, abscheulich, ungerecht und schändlich zu seyn scheinet, daher entstehe, weil er sich die Dinge verwirrt, verstümmelt und undeutlich vorstellet. Aus dieser Ursache bemühet er sich zuvörderst, daß er die Dinge, wie sie an sich selbst sind, sich vorstellen und die Hindernisse der wahren Erkenntniß wegräumen möge: als da sind Haß, Zorn, Neid, Verspottung, Hochmuth und dergleichen Affekten mehr, deren wir in dem Vorhergehenden erwähnet haben. Er bemühet sich also, wie wir vorhin (497) gedacht haben, Gutes zu thun und dabey vergnügt zu seyn. Wie weit aber die

menschliche Tugend dieses zu Stande zu bringen hinreiche, und was dieselbe hierinnen vermöge: das wollen wir in dem folgenden Theile auf eine erweisende Art zeigen.

Anhang.

545 Was wir in dem gegenwärtigen Theile von einem richtigen Lebenswandel beygebracht haben, das stehet nicht in der Ordnung, daß man es in einem Blicke übersehen könnte: sondern es ist solches von uns hier und da zerstreut erwiesen worden, nachdem wir nämlich eines aus dem andern am leichtesten erweisen konnten. Wir haben uns also vorgenommen, solches hier wieder zu sammeln und unter gewisse Hauptsätze zu bringen.

I.

546 Alle unsere Bemühungen oder Begierden erfolgen dergestalt aus der Nothwendigkeit unserer Natur, daß sie

sie entweder aus derselben allein, als ihrer nächsten Ursache, können verstanden werden, oder aber, so ferne wir ein Theil der Natur sind, welcher für sich ohne andere einzele Dinge sich nicht gedenken lässet.

2.

Die Begierden, welche dergestalt aus unserer Natur erfolgen, daß sie aus derselben allein können verstanden werden, sind diejenigen, welche sich auf die Seele beziehen, so ferne man sich diese in dem Stande vollständiger Begriffe vorstellet. Die übrigen Begierden aber beziehen sich nur in so ferne auf die Seele, als dieselbe sich die Dinge unvollständig vorstellet: und die Gewalt und das Zunehmen derselben muß nicht durch menschliche Kräfte, sondern durch die Kräfte derer Dinge, die außer uns sind, bestimmet werden. Aus dieser Ursache nennet man jene mit Recht Handlungen, diese aber Leidenschaften: denn jene zeigen allezeit ein Vermögen in uns an; diese hingegen geben unser Unvermögen und verstümmelte Erkenntniß zu erkennen. 547

3.

548 Unsere Handlungen, das ist, diejenigen Begierden, welche durch das Vermögen oder die Vernunft des Menschen bestimmet werden, sind allezeit gut: die übrigen aber können sowol gut, als böse seyn.

4.

549 Es ist daher in unserm Wandel zuvörderst nützlich, daß wir unsern Verstand oder unsere Vernunft, so viel wir können, vollkommener machen: und hierinnen allein bestehet die höchste Glückseligkeit oder Seligkeit des Menschen. Nämlich die Seligkeit ist nichts anderes, als die Zufriedenheit der Seele, welche aus der anschauenden Erkenntniß Gottes entstehet. Nun ist aber, seinen Verstand vollkommener machen, ebenfals nichts anderes, als Gott, imgleichen die Eigenschaften Gottes und die Handlungen erkennen, welche aus der Nothwendigkeit seiner Natur folgen. Die lezte Absicht also eines Menschen, welcher sich die Vernunft regiren lässet, das ist, seine höchste Begierde, wornach derselbe die übrigen

gen alle einzurichten trachtet, ist diese, nach welcher er sich bestrebet, sich und alle Dinge, zu deren Einsicht er gelangen kann, vollständig zu erkennen.

5.

550 Es ist daher kein vernünftiger Wandel ohne Einsicht, und die Dinge sind nur in so ferne gut, als sie dem Menschen beförderlich sind, daß er das Leben seiner Seele genießen kann, welches sich so weit erstrecket, als dessen Einsicht. Hingegen nennen wir nur dasjenige bös, was da verhindert, daß der Mensch seine Vernunft nicht vollkommener machen und ein vernünftiges Leben genießen kann.

6.

551 Weil aber alles dasjenige, wovon der Mensch die wirkende Ursache ist, nothwendig gut ist: so kann dem Menschen nirgends anders woher Böses widerfahren, als von den äußerlichen Ursachen; nämlich in so ferne, als er ein Theil der gesamten Natur ist, deren Gesetzen die menschliche Natur genöthiget ist zu gehorchen, und fast auf unend-

unendliche Weisen sich in dieselbe zu schicken.

7.

552 Es kann auch nicht geschehen, daß der Mensch nicht ein Theil der Natur seyn und der allgemeinen Ordnung derselben folgen sollte: vielmehr, wenn er sich unter solchen Dingen befindet, welche mit der Natur desselben übereinkommen; so wird dadurch die wirkende Kraft desselben gefördert und unterhalten. Wenn er aber im Gegentheile sich unter solchen Dingen befindet, welche mit seiner Natur nicht übereinkommen: so wird er ohne große Veränderung seiner selbst, sich schwerlich in dieselben schicken können.

8.

553 Was in der Natur anzutreffen ist, wovon wir urtheilen, es sey bös oder könne verhindern, daß wir nicht im Wesen seyn und ein vernünftiges Leben genießen könnten; das ist uns erlaubt von uns wegzuschaffen, auf eine Weise, welche uns die sicherste zu seyn dünket: und was hingegen zu finden ist, wovon wir

wir urtheilen, es sey gut oder zur Erhaltung unseres Wesens und Genießung eines vernünftigen Lebens nützlich; das ist uns erlaubt zu unserm Gebrauche zu uns zu nehmen und uns desselben, auf welche Weise wir wollen, zu bedienen. Ueberhaupt ist einem ieden nach dem höchsten Rechte der Natur dasjenige zu thun erlaubet, was er zu seinem Nutzen beförderlich zu seyn erachtet.

9.

Nichts kann mit der Natur eines 554
Dinges mehr übereinkommen, als andere einzele Dinge von seiner Gattung. Daher ist für einen Menschen, zur Erhaltung seines Wesens und Genießung eines vernünftigen Lebens, nichts Nützlicheres zu finden, als ein anderer Mensch (552), welcher sich die Vernunft regiren lässet. Ferner, weil wir unter allen einzelen Dingen nichts kennen, welches einem Menschen, der sich die Vernunft regiren lässet, an Vortrefflichkeit vorgehen sollte: so kann ein Mensch in keinem Stücke besser zeigen, was er durch seine Kunst und Verstand

ver=

vermöge, als darinnen, daß er die Menschen also auferziehet, damit sie dermaleins der Oberherrschaft ihrer eigenen Vernunft folgen.

10.

555 In so ferne, als die Menschen Neid oder einigen andern Affekt des Hasses gegen einander haben, sind dieselben einander entgegen: und folglich hat man sich vor ihnen um so vielmehr zu fürchten, ie größeres Vermögen sie vor den übrigen Dingen in der Natur haben.

11.

556 Inzwischen müssen doch die Gemüther nicht durch Waffen, sondern durch Liebe und Edelmuth gewonnen werden.

12.

557 Es ist den Menschen zuvörderst nützlich, daß sie sich in Gesellschaften zusammenthun und durch solche Bande mit einander verknüpfen, wodurch am geschicktesten aus ihnen allen ein Ganzes entstehen möge: und daß sie überhaupt dasjenige thun, was zur Befestigung der Freundschaft gereichen kann.

13. Hierzu

13.

Hierzu aber wird Kunst und Wachsamkeit erfodert. Denn die Menschen sind veränderlich (nämlich diejenigen, welche nach der Vorschrift der Vernunft leben, sind selten anzutreffen), und dennoch gemeiniglich neidisch, und mehr zur Rache als zur Barmherzigkeit geneigt. Um nun einen ieden nach seinem Sinne zu ertragen, und sich zu enthalten, daß man seine Affekten nicht nachahmet: dazu gehören besondere Kräfte des Gemüths. Diejenigen hingegen, welche die Menschen nur bloß tadeln, und besser verstehen, die Laster durchzuziehen, als die Tugenden zu lehren; imgleichen die Gemüther der Menschen, anstatt solche an einander zu befestigen, vielmehr von einander zu reißen: sind sich und andern beschwerlich. Aus dieser Ursache haben viele, und zwar aus allzugroßer Ungeduld und falschem Religionseifer, lieber unter den Thieren, als unter den Menschen wohnen wollen. Eben als wie die Kinder oder jungen Leute, welche das Ausschänden der Aeltern nicht mit gelassenem Gemüthe ertragen können, 558

weg-

weglaufen und Soldaten werden, und die Beschwerlichkeiten des Krieges nebst einer tyrannischen Herrschaft, den häuslichen Bequemlichkeiten und väterlichen Ermahnungen vorziehen, auch alle Last und Kummer sich auflegen lassen, wenn sie sich nur an den Aeltern rächen können.

14.

559 Ob nun gleich die Menschen insgemein alles nach ihren Begierden abmessen: so entstehet doch aus ihren gemeinsamen Gesellschaften mehr Nutzen, als Schaden. Daher ist es besser, ihre Beleidigungen mit Gelassenheit zu ertragen, und solche Mittel zu gebrauchen, welche zur Errichtung der Eintracht und Freundschaft dienen können.

15.

560 Die Dinge, welche Einigkeit unter den Menschen stiften, sind diejenigen, welche die Gerechtigkeit, Billigkeit und Ehrbarkeit betreffen. Denn die Menschen können außer dem, was ungerecht und unbillig ist, auch dasjenige sehr übel

übel vertragen, was für schändlich gehalten wird, oder eine Verachtung gegen die eingeführten Sitten des Landes anzeiget. Um aber Liebe sich bey andern zu erwerben, ist hauptsächlich dasjenige nöthig, was zur Religion und Menschenliebe gehöret. Man sehe von diesen Dingen oben (473, 474, 490, 544).

16.

Außer diesem pfleget man auch die Einigkeit durch Furcht zuwege zu bringen: alsdann aber ist keine Treue dabey. Es kommt hierzu, daß die Furcht aus einem Unvermögen des Gemüths entstehet, und daher nicht zu dem Gebrauche der Vernunft gehöret: eben so wenig, als das Mitleiden, ob solches gleich das Ansehen der Menschenliebe zu haben scheinet. 561

17.

Sonst können die Menschen auch durch Freygebigkeit gewonnen werden, sonderlich diejenigen, welche nicht so viel haben, daß sie sich das Nöthige zum Unterhalte des Lebens anschaffen 562

können. Allein, es übersteiget bey weitem das Vermögen und den Nutzen eines einzelen Menschen, einem ieden Bedürftigen aus der Noth zu helfen. Denn die Güter eines einzelen Menschen sind bey weitem nicht hinlänglich, dieses zu ertragen. So sind auch die eigenen Kräfte eines einzelen Menschen viel zu sehr eingeschränkt, als daß er sich iedermanns Freundschaft zuwege bringen könnte. Daher lieget die Versorgung der Armen der gesamten Gesellschaft ob, und gehöret bloß zu dem gemeinsamen Nutzen des gemeinen Wesens.

18.

563 **Ganz andere Vorsichtigkeit hat man bey Annehmung der Wohlthaten und Erweisung der Dankbarkeit zu beobachten. Man sehe davon oben** (538, 540).

19.

564 Die Hurenliebe, das ist, diejenige Begierde zum Kinderzeugen, welche aus der Gestalt des Leibes entstehet; und überhaupt eine iede Liebe, welche eine

eine andere Ursache hat, als die Freyheit des Gemüthes: verwandelt sich leicht in einen Haß, es sey dann, welches noch schlimmer ist, daß sie eine Art der Unsinnigkeit ist; und in diesem Falle wird dieselbe mehr durch Uneinigkeit, als durch Eintracht unterhalten. Man sehe oben (273).

20.

Was den Ehestand anbelanget: so 565
ist gewiß, daß derselbe mit der Vernunft übereinkommt, wenn die Begierde, die Leiber mit einander zu vermischen, nicht aus der Leibesgestalt allein, sondern auch aus der Liebe, Kinder zu zeugen und solche vernünftig aufzuziehen, entspringet; imgleichen, wenn die Liebe beyder Theile, des Mannes nämlich und der Frau, nicht die Gestalt des Leibes allein, sondern hauptsächlich die Freyheit des Gemüthes, zur Ursache hat.

21.

Auch die Schmeicheley stiftet Einig- 566
keit unter den Menschen: allein, solches geschiehet durch das häßliche Laster

der Sklaverey, oder durch Treulosigkeit. Denn es lässet sich niemand mehr durch Schmeicheley einnehmen, als die Hochmüthigen, welche gerne die Vördersten seyn wollen, ohne daß sie es wirklich sind.

22.

567 Unter der Niederträchtigkeit ist ein falscher Schein der Menschenliebe und Religion verborgen. Ob auch gleich die Niederträchtigkeit dem Hochmuthe entgegen stehet: so ist doch der Niederträchtige der nächste nach dem Hochmüthigen. Man sehe oben (510).

23.

568 Zur Einigkeit hilft auch die Scham, aber nur in solchen Dingen, welche nicht können verborgen gehalten werden. Im übrigen gehöret die Scham, als eine Art der Traurigkeit, nicht zur Ausübung der Vernunft.

24.

569 Die übrigen Affekten der Traurigkeit gegen die Menschen, stehen der Billigkeit, Ehrbarkeit, Menschenliebe und Religion

Religion gerade entgegen. Ob auch gleich der Unwille, dem Ansehen nach, die Billigkeit für sich zu haben scheinet: so muß man doch an einem solchen Orte ohne Gesetze leben, an welchem es einem ieden erlaubet ist, von den Handlungen des andern zu urtheilen, oder das Recht des andern zu vertheidigen.

25.

Die Bescheidenheit, das ist, dieje- 570
nige Begierde den Menschen zu gefallen, welche ihre Bestimmung durch die Vernunft bekommt, gehöret zu der Menschenliebe, wie wir oben (473) gedacht haben. Allein, wenn sie aus einem Affekte entstehet: so ist es der Ehrgeiz, oder die Begierde, wodurch die Menschen aus einem falschen Begriffe der Menschenliebe, meistentheils allerley Uneinigkeit und Aufruhr erregen. Denn, wer begierig ist, andern mit Rath oder That dazu zu verhelfen, daß sie des höchsten Gutes theilhaftig werden mögen: der wird sich zuvörderst bemühen, sich ihre Liebe zuwege zu bringen; nicht aber, sich bey ihnen in Verwunderung zu setzen, damit

künftighin eine Wissenschaft von ihm den Namen führen möge; und überhaupt wird er sich dahin bestreben, daß er niemanden eine Ursache zum Hasse gebe. In den gemeinen Gesprächen wird er sich in Acht nehmen, daß er nicht die Laster der Menschen erzähle, und sich befleißigen, von dem menschlichen Unvermögen nur sparsam zu reden. Desto häufiger aber wird er von der menschlichen Tugend oder Vermögen reden, und davon, wie solches könne vollkommener gemacht werden: damit die Menschen solchergestalt nicht aus Furcht oder Abscheue, sondern aus bloßem Affekte der Freude mögen angetrieben werden, sich dahin zu bemühen, daß sie, so viel an ihnen ist, nach der Vorschrift der Vernunft leben.

26.

571 Außer den Menschen ist uns kein weiteres einzeles Ding bekannt, an dessen Seele wir uns vergnügen, und mit welchem wir Freundschaft pflegen oder Umgang haben könnten. Alles dasjenige also, was außer den Menschen sich in

in der Natur befindet, ist nicht so beschaffen, daß unser Nutzen es erfoderte, es zu erhalten: sondern derselbe lehret uns, solches nach dem verschiedenen Gebrauche, welchen wir davon machen können, zu erhalten, zu zerstören oder auf einige Weise, es sey welche es wolle, zu unserm Gebrauche anzuwenden.

27.

Der Nutzen, welchen wir aus den 572
außer uns befindlichen Dingen schöpfen, ist (ohne die Erfahrung und Erkenntniß, welche wir daher erlangen, daß wir solche beobachten und aus einer Form in die andere verwandeln) hauptsächlich die Erhaltung unseres Leibes: und in dieser Absicht sind sonderlich diejenigen nützlich, welche unsern Leib dergestalt zu erhalten und zu ernähren geschickt sind, daß alle Theile desselben ihre gehörigen Verrichtungen thun können. Denn ie geschickter der Leib ist, mehrere Weisen anzunehmen und den äußerlichen Körpern mehrere Weisen zu geben: desto geschickter ist die Seele zu den Vorstellungen (475, 476). Nun sind wol sehr wenige Dinge von dieser

Eigenschaft in der Natur zu finden: daher werden, den Leib gebührender maßen zu ernähren, vielerley Speisen und Getränke von unterschiedener Natur erfodert. Nämlich, der menschliche Leib ist aus mancherley Theilen von verschiedener Natur zusammengesetzet, welche eine beständige und verschiedene Nahrung bedürfen, damit der ganze Leib zu allem, was aus seiner Natur erfolgen kann, gleich geschickt seyn möge, und folglich, damit auch die Seele gleich geschickt sey, sich mehrere Dinge vorzustellen.

28.

573 Diese Dinge aber alle anzuschaffen, würden eines einzigen Menschen Kräfte kaum zureichen, wenn nicht die Menschen einander hierinnen die Hand böten. Allein, den Inbegriff aller Dinge leistet uns das Geld: daher ist es gekommen, daß die Gedanken des gemeinen Volks am meisten mit dem Bilde desselben beschäfftiget sind; weil dasselbe sich fast keine Gattung der Freude vorstellen kann, außer mit dabey

bey verknüpftem Bilde des Geldes, als der Ursache davon.

29.

Diesen Fehler haben aber nur dieje- 574
nigen an sich, welche nicht wegen Bedürfniß oder einiger Nothdurft nach Gelde trachten: sondern deswegen, weil sie Kunststücke, einen Gewinst zu machen, gelernet haben, mit welchen sie sehr groß thun. Im übrigen nähren sie ihren Leib, wie es gewöhnlich ist: iedoch nur sparsam, weil sie glauben, daß sie so viel von ihrem Vermögen verlören, als sie auf die Erhaltung desselben wenden. Diejenigen aber, welche den wahren Gebrauch des Geldes wissen, und die Größe des Reichthums bloß nach der Bedürfniß schätzen, lassen sich an wenigem begnügen.

30.

Da nun also diejenigen Dinge gut 575
sind, welche den Theilen des Leibes Hilfe leisten, daß sie ihre Verrichtungen thun können; und die Freude darinnen bestehet, daß die Kräfte des

Menschen, so ferne derselbe aus Seele und Leib bestehet, gefördert oder vermehret werden: so ist alles dasjenige gut, was Freude verursachet. Weil aber doch im Gegentheile die Dinge nicht zu dem Ende wirken, damit sie uns erfreuen mögen; imgleichen, ihre wirkende Kraft nicht nach unserm Nutzen eingerichtet ist; weil auch endlich die Freude mehrentheils nur hauptsächlich auf einen Theil des Leibes gehet: so sind die Affekten der Freude (wenn nicht Vernunft und Wachsamkeit dabey ist), und folglich auch die Begierden, welche aus denselben entstehen, gemeiniglich übermäßig. Hierzu kommt, daß wir nach dem Affekte dasjenige für das Vörderste halten, was uns gegenwärtig Annehmlichkeit verursachet, und zukünftige Dinge nicht mit gleich großem Affekte ansehen und schätzen können. Man sehe oben (483, 516).

31.

576 Der Aberglaube hingegen stehet in dem Wahne, daß dasjenige gut sey, was Traurigkeit verursachet, und im Gegen-

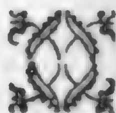
Gegentheile sey dasjenige bös, was Freude machet. Allein, wie wir bereits oben (488) gedacht haben, niemand, er müßte dann neidisch seyn, kann aus unserm Unvermögen und Ungemache Vergnügen schöpfen. Denn, ie größere Freude wir genießen: desto größerer Vollkommenheit nähern wir uns, und folglich werden wir desto mehr der göttlichen Natur theilhaftig. So kann auch eine Freude niemals böse seyn, wenn dieselbe nach dem wahren Maße unserer Glückseligkeit eingerichtet wird. Wer hingegen aus Furcht handelt, und Gutes thut, damit er das Böse vermeiden möge: der lässet sich nicht von der Vernunft leiten.

32.

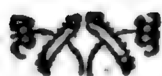
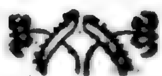
Allein, die menschlichen Kräfte sind 577
gar sehr eingeschränket, und werden von den Kräften der äußerlichen Ursachen unendlich weit übertroffen: daher haben wir kein unumschränktes Vermögen, die außer uns befindlichen Dinge zu unserm Nutzen anzuwenden. Inzwischen werden wir doch dasjenige, was uns demjenigen zuwider begegnet,

was

was unser Nutzen erfodert hätte, mit Gelassenheit ertragen: wenn wir bedenken, daß wir das Unsrige gethan haben, und das Vermögen, welches uns beywohnet, habe sich nicht so weit erstrecken können, daß es uns möglich gewesen wäre, solches zu vermeiden: imgleichen, wir seyen ein Theil der gesamten Natur, und müssen uns nach der Ordnung derselben bequemen. Wenn wir dieses klar und deutlich einsehen: so wird derjenige Theil von uns, welcher durch die Einsicht bestimmet wird, das ist, der beste Theil von uns, völlig darinnen beruhen, und sich bemühen, in dieser Beruhigung zu verharren. Denn so ferne wir Einsicht haben: so ferne können wir nichts begehren, als dasjenige, was nothwendig ist, und überhaupt in nichts, als in dem Wahren, unsere Beruhigung finden. In so ferne also, als wir richtige Einsicht haben, kommt das Bestreben des besten Theils von uns mit der Ordnung der ganzen Natur überein.



Der

Der Sittenlehre fünfter Theil, von den Kräften des Verstandes, oder von der menschlichen Freyheit.

Vorrede.

Wir kommen endlich zu dem andern 578
Haupttheile der Sittenlehre, welcher von der Art und Weise, oder von dem Wege handelt, welcher zur Freyheit führet. In diesem werden wir nun von den Kräften der Vernunft zu reden haben, und zeigen, was die Vernunft gegen die Affekten ausrichten könne; imgleichen, worinnen die Freyheit oder Seligkeit der Seele bestehe: und hieraus wird zu erkennen seyn, was ein Weiser vor einem Un-

wissenden für einen Vorzug habe. Wie aber und auf welche Weise der Verstand müsse vollkommener gemacht werden; ferner, mit welcher Kunst man den Leib pflegen müsse, damit er seine Verrichtungen gehöriger maßen thun könne: das ist nicht dieses Orts; denn dieses gehöret zur Arzneykunst, jenes aber zur Vernunftlehre. Hier werden wir also, wie gedacht, allein von den Kräften der Seele oder der Vernunft handeln, und vor allen Dingen zeigen, wie groß und von was für einer Beschaffenheit die Herrschaft derselben über die Affekten sey, solche zu bändigen und zu mäßigen. Denn, daß wir über dieselben keine unumschränkte Gewalt haben, das ist bereits vorhin erwiesen worden. Die Stoiker sind aber doch in den Gedanken gestanden, die Affekten beruheten völlig auf unserem Willen, und wir könnten unumschränkter Weise über dieselben herrschen. Allein sie wurden durch die wi-

dersprе-

dersprechende Erfahrung, obgleich nicht durch ihre Grundsätze, genöthiget zu gestehen, daß keine geringe Uebung und Fleiß dazu erfodert werde, wenn man sie bändigen oder mäßigen wolle. Dieses hat iemand durch das Beyspiel von zweenen Hunden (wenn wir uns recht besinnen), eines Haushundes und eines Jagdhundes, sich zu zeigen bemühet: weil er nämlich durch die Uebung es endlich dahin brachte, daß der Haushund das Jagen, und der Jagdhund hingegen dieses lernete, daß er die Hasen nicht mehr verfolgte. Dieser Meinung scheinet auch Descartes ziemlichermaßen geneigt zu seyn. Denn er glaubet, daß die Seele hauptsächlich mit einem gewissen Theile des Gehirnes, die Zirbeldrüse genannt, vereiniget sey, durch deren Hülfe die Seele alle Bewegungen, die in dem Leibe erreget werden, und die äußerlichen Gegenstände empfinde, und welche die Seele bloß dadurch, daß sie es will, verschie-

dentlich bewegen könne. Diese Drüse ist, wie er glaubet, mitten in dem Gehirne aufgehänget, damit dieselbe durch die geringste Bewegung der Lebensgeister in Bewegung kann gesetzet werden. Ferner hält er dafür, diese Drüse werde auf so vielfältige Weise mitten im Gehirne aufgehänget, als die Lebensgeister auf vielfältige Weise an dieselbe anstießen: und es werden ihr so mancherley Spuren eingedrücket, als mancherley äußerliche Gegenstände die Lebensgeister gegen dieselbe hintrieben. Daher geschiehet es dann, seiner Meinung nach, wann die Drüse nachgehends durch den Willen der Seele, welche dieselbe verschiedentlich beweget, auf eine oder die andere Weise aufgehänget wird, nach welcher sie von den Lebensgeistern, als sie diese oder eine andere Bewegung hatten, einmal ist aufgehänget worden: daß alsdann die Drüse die Lebensgeister auf eben die Art antreibe und bestimme, als solche

vorher

vorher von einer ähnlichen Aufhängung der Drüse durch den Gegenstoß in Bewegung ist gesetzet worden. Weiter glaubet er, daß ein iedes Wollen der Seele mit einer gewissen Bewegung der Drüse verknüpfet sey. Zum Beyspiele, wenn iemand den Willen hat, einen entfernten Gegenstand anzusehen: so wird nach ihm dieser Wille machen, daß der Stern im Auge sich erweitert. Wenn aber der Mensch nur bloß an die Erweiterung des Sternes gedenket: so wird es ihm nichts helfen, daß er diesen Willen hat; denn die Natur hat die Bewegung der Drüse (welche dienet, die Lebensgeister gegen den Gesichtsnerven auf die gehörige Weise anzutreiben, so wie es zur Erweiterung oder Zusammenziehung des Sternes nöthig ist) nicht mit dem Willen, denselben zu erweitern oder zusammenzuziehen, verknüpfet: sondern erst mit dem Willen, die entfernten oder nächsten Gegenstände anzusehen. End-

lich glaubet er: ob es zwar scheine, daß eine iede Bewegung dieser Drüse von Natur mit ihrem eigenen von unsern Gedanken verknüpft sey; so könne sie doch durch die Uebung mit andern Gedanken verknüpfet werden: und dieses suchet er in dem 50 Artikel des 1 Theils von den Leidenschaften der Seele zu erweisen. Hieraus machet derselbe den Schluß: es sey keine Seele so schwach, welche nicht, wenn sie wohl angeführet werde, die unumschränkte Gewalt über ihre Leidenschaften erhalten könne. Denn diese, wie er solche erkläret, sind Empfindungen, Sinnen oder Bewegungen der Seele, welche sich auf dieselbe insbesondere beziehen, und von einer gewissen Bewegung der Lebensgeister hervorgebracht, erhalten und gestärket werden (Man sehe den 27 Art. des 1 Theils von den Leidenschaften der Seele). Da wir nun mit einem ieden Wollen eine iede Bewegung der Drüse, und folglich der Lebensgeister, verknüpfen

sen können; und die Bestimmung des Willens bloß allein auf unserer Macht beruhet: so folget, wenn wir unsern Willen nach gewissen und gegründeten Regeln, nach welchen wir die Handlungen unseres Lebens einrichten wollen, bestimmen, und die Bewegungen der Leidenschaften, welche wir haben wollen, mit diesen Regeln verknüpfen; daß wir uns solchergestalt eine unumschränkte Gewalt über unsere Leidenschaften zuwege bringen. Hierinnen bestehet die Meinung dieses berühmten Mannes (so viel wir aus seinen Worten abnehmen können): und wir hätten kaum glauben können, daß dieselbe von einem so großen Manne hätte können hervorgebracht werden; wenn sie nicht so viel Scharfsinnigkeit in sich fassete. Wir können uns wahrhaftig nicht genug verwundern, daß ein Weltweiser, welcher sich vorgenommen hatte, nichts zu setzen, was er nicht aus für sich klaren Gründen her-

leiten könnte, und nichts für wahr anzunehmen, als was er sich klar und deutlich gedenken könnte; und welcher die Schullehrer so oft tadelt, daß sie dunkele Dinge aus verborgenen Eigenschaften erklären wollten: daß ein solcher Weltweiser, sagen wir, einen Satz willkührlich annimmt, welcher weit dunkeler ist, als alle verborgene Eigenschaften. Was verstehet doch derselbe durch die Vereinigung der Seele und des Leibes? was für einen klaren und deutlichen Begriff, sagen wir, hat doch derselbe von einem Gedanken, welcher mit einem Stückchen von einem Körper auf das innigste vereiniget seyn soll? Wir möchten doch gerne wissen, wie er diese Vereinigung aus ihrer nächsten Ursache hätte erklären wollen. Allein, er hatte sich die Seele von dem Leibe dergestalt unterschieden eingebildet, daß er weder von dieser Vereinigung noch von der Seele selbst, die mindeste besondere Ursache angeben konnte: sondern

genöthi-

genöthiget war, sich auf die allgemeine Ursache der ganzen Welt, das ist auf Gott, zu berufen. Ferner möchten wir wol wissen, wie viel Grade der Bewegung die Seele der Zirbeldrüse beylegen, und mit wie großer Kraft sie dieselbe aufgehänget erhalten könne. Denn, wir wissen nicht, ob diese Drüse von der Seele langsamer oder geschwinder, als von den Lebensgeistern, herumgetrieben werde: imgleichen, ob die Bewegungen der Leidenschaften, welche wir mit festgegründeten Regeln genau verknüpfet haben, durch die körperlichen Ursachen nicht wiederum von denselben können getrennet werden. Woraus folgen würde: wenn gleich die Seele sich fest vorgesetzet, der Gefahr entgegen zu gehen, und mit diesem Entschlusse die Bewegungen der Verwegenheit verknüpfet habe; daß dennoch bey Erblickung der Gefahr die Drüse solchergestalt aufgehänget werde,

daß die Seele nicht anders, als an die Flucht gedenken könne. Und da keine Verhältniß des Willens zu der Bewegung sich angeben lässet: so kann in Wahrheit auch keine Vergleichung zwischen dem Vermögen oder den Kräften der Seele und des Leibes, angestellet werden; und folglich lassen sich die Kräfte des Leibes nicht aus den Kräften der Seele bestimmen. Man kann diesem noch hinzusetzen, daß diese Drüse nicht einmal mitten im Gehirne solchergestalt aufgehänget befunden wird, daß sie sich so leicht und auf so mancherley Weise umtreiben ließe: imgleichen, daß nicht alle Nerven sich bis in die Hölen des Gehirnes erstrecken. Was endlich der vorhin gedachte Weltweise sich von dem Willen und der Freyheit desselben für Gedanken machet: das lassen wir hier vorbey, weil wir bereits zur Genüge erwiesen haben, daß dieselben falsch sind. Weil nun also, wie wir

oben gezeiget haben, das Vermögen der Seele bloß allein durch die Einsicht bestimmet wird: so werden wir die Mittel gegen die Affekten, welche zwar von iedermann in der Erfahrung empfunden, aber, wie wir wahrnehmen, nicht genau bemerket noch deutlich eingesehen werden, bloß aus der Erkenntniß der Seele bestimmen, und daraus alles dasjenige, was zu der Seligkeit derselben gehöret, herleiten.

Grundsätze.

1. Wenn in einem Dinge zwo widerwärtige Wirkungen erreget werden: so wird nothwendig entweder in beyden, oder in einer allein, eine Veränderung vorgehen müssen, bis sie aufhören einander zuwider zu seyn. 579

2. Die Kraft des Gewirkten wird durch die Kraft der wirkenden Ursache bestimmet, so ferne das Wesen desselben aus dem Wesen der Ursache sich erklären und bestimmen lässet. 580

Dieser Grundsatz ist aus dem obigen klar (228).

Der 1 Satz.

581 So, wie die Gedanken und Begriffe der Dinge in der Seele geordnet und unter einander verknüpfet sind: eben so sind auch aufs genaueste die Beschaffenheiten des Leibes oder die Bilder der Dinge, in dem Leibe geordnet und unter einander verknüpfet.

Beweis.

Die Ordnung und Verknüpfung der Begriffe ist eben diejenige, als die Ordnung und Verknüpfung der Dinge ist (109): und auch umgekehrt; die Ordnung und Verknüpfung der Dinge ist eben diejenige, als die Ordnung und Verknüpfung der Begriffe ist (108, 109). Gleichwie nun die Ordnung und Verknüpfung der Begriffe in der Seele, nach der Ordnung und Verknüpfung der Beschaffenheiten des Leibes gehet (159): also gehet auch umgekehrt, die Ordnung und Verknüpfung der Beschaffenheiten des Leibes auf eben die Weise, wie die Gedanken und Begriffe der Dinge in der Seele geordnet und unter einander verknüpfet sind (221). W. z. e. w.

Der 2 Satz.

582 Wenn wir die Gemüthsbewegung oder den Affekt von dem Gedanken der äußer-

äußerlichen Ursache abkehren und ihn mit andern Gedanken verknüpfen: so werden alsdann die Liebe oder der Haß gegen die äußerliche Ursache, imgleichen die Wankelmüthigkeiten, welche aus diesem Affekte entstehen, getilget werden.

Beweis.

Dasjenige, was die wesentliche Form der Liebe und des Hasses ausmachet, ist die Freude oder die Traurigkeit, mit dabey verknüpftem Begriffe der äußerlichen Ursache (338, 340). Wenn nun dieser Begriff weggeräumet ist: so wird die wesentliche Form der Liebe oder des Hasses zugleich mit aufgehoben; und also werden diese Affekten und diejenigen, welche aus ihnen entstehen, getilget. W. z. e. w.

Der 3 Satz.

Ein Affekt, welcher eine Leidenschaft ist, höret auf eine Leidenschaft zu seyn, so bald wir uns einen klaren und deutlichen Begriff von demselben machen. 583

Beweis.

Ein Affekt, welcher eine Leidenschaft ist, ist ein verwirrter Begriff (404). Wenn

wir uns nun von dem Affekte einen klaren und deutlichen Begriff machen: so wird dieser Begriff von dem Affekte, so ferne derselbe bloß auf die Seele gehet, nicht anders, als der Vernunft nach, unterschieden (165, 191, 193); und also wird solcher aufhören eine Leidenschaft zu seyn (223). W. z. e. w.

Zusatz.

584 Daher ist ein Affekt um so viel mehr in unserer Gewalt, und die Seele leidet um so viel weniger von demselben, je mehr uns derselbe bekannt ist.

Der 4 Satz.

585 **Es giebt keine Beschaffenheit des Leibes, wovon wir uns nicht einigen klaren und deutlichen Begriff machen können.**

Beweis.

Was allen gemein ist, das lässet sich nicht anders, als vollständig, gedenken (187). Daher giebt es keine Beschaffenheit des Leibes, wovon wir uns nicht einigen klaren und deutlichen Begriff machen können (124, 132). W. z. e. w.

Zusatz.

Zusatz.

Hieraus folget, daß kein Affekt zu finden ist, wovon wir uns nicht einigen klaren und deutlichen Begriff machen können. Denn ein Affekt ist ein Begriff von einer Beschaffenheit des Leibes (404), welcher folglich einigen klaren und deutlichen Begriff in sich fassen muß (585). 586

Anmerkung.

Da nichts vorhanden ist, woraus nicht eine gewisse Wirkung erfolgen sollte (82); und wir alles dasjenige klar und deutlich erkennen, was aus einem Begriffe, welcher sich in uns vollständig befindet, folget (191): so entstehet daher der richtige Schluß, daß iedermann die Macht besitzet, sich und seine Affekten, wo nicht völlig, doch wenigstens zumtheile, klar und deutlich einzusehen, und folglich zu machen, daß er von denselben weniger leide. Wir haben also hierauf vornehmlich unsern Fleiß zu richten, daß wir einen ieden Affekt, so viel es geschehen kann, klar und deutlich einsehen lernen: damit solchergestalt die Seele durch den Affekt bestimmet werde, dasjenige zu gedenken, was sie sich klar und deutlich vorstellet, und worinnen sie ihre gänzliche Beruhigung findet; und folglich, damit der Affekt von dem Gedanken der äußerlichen Ursache abgesondert und mit wahren Gedanken verknüpfet werde. Hieraus wird erfol- 587

gen,

gen, daß nicht nur die Liebe, der Haß, u. s. w. getilget werden (582); sondern auch, daß die Triebe oder Begierden, welche aus dergleichen Affekten zu entstehen pflegen, nicht übermäßig seyn können (518). Denn es ist sehr wohl zu merken, daß es ein und derselbe Affekt ist, nach welchem den Menschen sowol ein Thun als ein Leiden zugeschrieben wird. Zum Beyspiele, wir haben gezeiget, es sey mit der menschlichen Natur so beschaffen, daß ein ieder verlange, die andern sollen nach seinem Sinne leben (274). Dieser Trieb nun ist bey einem Menschen, welcher sich nicht die Vernunft regiren lässet, ein Leiden, und heißet der Ehrgeiz, welcher von dem Hochmuthe nicht sehr unterschieden ist. Hingegen ist derselbe bey einem Menschen, welcher nach der Vorschrift der Vernunft lebet, ein Thun oder eine Tugend, und wird die Menschenliebe genennet (473, nebst dem zweyten Beweise des 37 Satzes [472]). Auf gleiche Weise sind nun alle Triebe oder Begierden nur in so ferne Leidenschaften, als sie aus unvollständigen Begriffen entspringen: und eben dieselben werden zur Tugend gerechnet, wenn sie durch vollständige Begriffe erreget oder erzeuget werden. Denn alle Begierden, wodurch wir etwas zu thun bestimmet werden, können sowol aus vollständigen, als aus unvollständigen Begriffen entstehen (513). Dieses Mittel nun gegen die Affekten (damit wir von der bisherigen Ausschweifung wieder zu unserem Zwecke

zurück

zurück kehren), welches in der wahren Erkenntniß derselben bestehet, ist so beschaffen, daß kein vortrefflicheres, welches auf unserer Gewalt beruhete, kann ausgedacht werden: indem es keine andere Kraft der Seele giebt, als die Kraft zu denken und sich vollständige Begriffe zu machen, wie wir oben (223) gezeiget haben.

Der 5 Satz.

Der Affekt gegen ein Ding, welches wir uns schlechtweg, nicht als nothwendig, noch als möglich, noch auch als zufällig vorstellen, ist, wenn sonst alle Umstände gleich sind, unter allen der stärkste. 588

Beweis.

Der Affekt gegen ein Ding, welches wir uns als frey in seinen Handlungen vorstellen, ist stärker, als gegen ein nothwendig handelndes Ding (306): und folglich ist derselbe noch stärker, als gegen ein solches Ding, welches wir uns als möglich oder zufällig vorstellen (434). Nun ist aber dieses, daß wir uns ein Ding in seinen Handlungen als frey vorstellen, nichts anderes, als daß wir uns ein Ding schlechtweg vorstellen, weil uns die Ursachen, von welchen es zum Thun ist bestimmet worden, unbekannt sind (184). Daher ist der Affekt gegen ein Ding, welches

wir uns schlechtweg vorstellen, wenn sonst alle Umstände gleich sind, stärker, als gegen ein nothwendiges, mögliches oder zufälliges Ding: und folglich ist derselbe unter allen der stärkste. W. z. e. w.

Der 6 Satz.

589 In so ferne, als die Seele alle Dinge als nothwendig einsiehet, hat dieselbe größere Gewalt über die Affekten, oder leidet weniger von ihnen.

Beweis.

Die Seele erkennet, daß alle Dinge nothwendig sind (69), und durch eine unendliche Reihe verknüpfter Ursachen zum Daseyn und Wirken bestimmet werden (67). Sie erhält also in so ferne, daß sie von den Affekten, welche aus denselben entstehen, weniger leidet (588), und weniger von den Dingen gerühret wird (305). W. z. e. w.

Anmerkung.

590 Je mehr diese Erkenntniß, nämlich daß die Dinge nothwendig seyen, auf einzele Dinge gehet, als welche wir uns deutlicher und lebhafter, als andere, vorstellen: desto größer ist die Gewalt der Seele über die Affekten. Dieses bestätiget selbst die Erfahrung. Denn wir sehen, daß die Traurigkeit über ein gewisses verloren

loren gegangenes Gut gemäßiget wird, so bald der Mensch, welcher es verloren hat, überleget, daß dasselbe Gut auf keine Weise habe können erhalten werden. So sehen wir auch, daß niemand ein Kind deßwegen bedauert, weil es nicht reden, gehen und urtheilen kann, und daß es so viele Jahre in der Welt lebet, ohne gleichsam sich seiner selbst bewußt zu seyn. Wenn aber die meisten Menschen in erwachsenem Zustande geboren würden, und nur einer oder der andere als ein Kind zur Welt käme: so würde jedermann die Kinder bedauern, weil man alsdann die Kindheit nicht als eine natürliche und nothwendige Sache, sondern als einen Fehler oder Abweichung der Natur ansehen würde. Und von dieser Art ließen sich noch viele andere Beyspiele anführen.

Der 7 Satz.

Die Affekten, welche aus der Vernunft entstehen oder von derselben erreget werden, sind, wenn man auf die Zeit ihrer Dauer siehet, stärker, als diejenigen, welche auf solche einzele Dinge gehen, die wir uns als abwesend vorstellen. 591

Beweis.

Wir stellen uns ein abwesendes Ding nicht durch den Affekt vor, durch welchen wir uns

solches

solches einbilden: sondern dadurch, daß unser Leib eine andere Beschaffenheit bekommt, welche das Daseyn desselben Dinges ausschließet (156). Daher ist ein Affekt, welcher auf ein Ding gehet, das wir uns als abwesend vorstellen, nicht von der Natur, daß er die übrigen Thaten und Kräfte des Menschen überstiege (425): sondern er ist im Gegentheile von einer solchen Natur, daß er von denjenigen Beschaffenheiten, welche das Daseyn seiner äußerlichen Ursache ausschließen, einiger maßen gebändiget werden kann (429). Ein Affekt aber, welcher aus der Vernunft entstehet, beziehet sich nothwendig auf allgemeine Eigenschaften der Dinge (193), welche wir allezeit als gegenwärtig anschauen (denn es kann nichts vorhanden seyn, welches das gegenwärtige Daseyn derselben ausschließen sollte), und welche wir uns allezeit auf einerley Weise vorstellen (187). Daher bleibet ein solcher Affekt beständig einerley: und folglich werden diejenigen Affekten, welche ihm zuwider sind, und welche nicht von ihren äußerlichen Ursachen unterhalten werden, demselben allmählich nachgeben müssen, bis sie ihm nicht mehr zuwider sind (579); und in so ferne ist ein Affekt, welcher aus der Vernunft entstehet, stärker. W. z. e. w.

Der 8 Satz.

Je mehr der Ursachen sind, durch deren Zusammenkunft ein Affekt erreget wird, desto stärker ist derselbe Affekt. 592

Beweis.

Viele Ursachen zugleich vermögen mehr, als wenn ihrer weniger sind (228). Daher ie mehr der Ursachen sind, durch deren Zusammenkunft ein Affekt erreget wird, desto stärker ist derselbe Affekt (422). W. z. e. w.

Anmerkung.

Der gegenwärtige Satz erhellet auch aus dem vorigen Grundsatze (580). 593

Der 9 Satz.

Ein Affekt, der sich auf mehrere und verschiedene Ursachen beziehet, welche die Seele mit dem Affekte zugleich anschauet, ist weniger schädlich, und wir leiden weniger von demselben, werden auch von einer von den Ursachen allein weniger gerühret, als bey einem eben so starken Affekte, welcher sich auf eine einzige oder wenigere Ursachen beziehet. 594

Beweis.

Ein Affekt ist nur in so ferne bös oder schädlich, als die Seele durch denselben verhindert wird, daß sie nicht gedenken kann (454, 455). Daher ist derjenige Affekt, von welchem die Seele mehrere Gegenstände zugleich anzuschauen bestimmet wird, weniger schädlich, als ein anderer eben so starker Affekt, welcher die Seele durch die Kraft nur eines einzigen, oder das Anschauen wenigerer Gegenstände dergestalt gefangen hält, daß sie an andere Dinge nicht gedenken kann. Welches das erste war. Ferner, da das Wesen der Seele, das ist, die Kraft derselben (228), bloß in dem Denken bestehet (233): so leidet die Seele von einem Affekte, von welchem sie Mehreres zugleich anzuschauen bestimmet wird, weniger, als von einem eben so starken Affekte, welcher die Seele mit der Anschauung nur eines einzigen oder wenigerer Gegenstände beschäfftiget hält. Welches das andere war. Endlich ist auch dieser Affekt, so ferne er sich auf mehrere äußerliche Ursachen beziehet, gegen eine von denselben allein gelinder (305). W. z. e. w.

Der 10 Satz.

595 So lange, als wir nicht mit Affekten, welche unserer Natur zuwider sind, zu streiten haben: so haben wir die Gewalt,

Gewalt, die Beschaffenheiten unseres Leibes nach der Ordnung im Verstande zu ordnen und unter einander zu verknüpfen.

Beweis.

Die Affekten, welche unserer Natur zuwider, das ist, welche bös sind (458), sind in so ferne bös, als sie verhindern, daß die Seele keine deutliche Einsicht haben kann (455). So lange also, als wir nicht mit Affekten, welche unserer Natur zuwider sind, zu streiten haben: so wird die Kraft der Seele, nach welcher sie die Dinge deutlich einzusehen bemühet ist (454), nicht gehindert; und also hat dieselbe so lange die Gewalt, sich klare und deutliche Begriffe zu machen, und solche aus einander herzuleiten (193, 206). Und folglich haben wir so lange die Gewalt, die Beschaffenheiten unseres Leibes nach der Ordnung im Verstande zu ordnen und unter einander zu verknüpfen (581). W. z. e. w.

Anmerkung.

Durch diese Gewalt, die Beschaffenheiten 596
des Leibes richtig zu ordnen und unter einander zu verknüpfen, können wir zuwege bringen, daß wir keine böse Affekten bekommen. Denn es gehöret eine größere Kraft dazu, solche Affekten, welche nach der Ordnung im Verstande geord-

net und unter einander verknüpfet sind, einzuschränken, als ungewisse und ungefähre Affekten (591). Das Beste also, welches wir zu thun im Stande sind, so lange wir noch keine vollkommene Erkenntniß von unsern Affekten haben, ist dieses, daß wir uns eine richtige Lebensart oder gewisse Lebensregeln im Gemüthe vorstellen, solche ins Gedächtniß fassen, und dieselben bey einzelen Fällen, welche im gemeinen Leben vielfältig vorkommen, beständig anwenden: damit solchergestalt unsere Einbildungskraft weitläuftig von ihnen gerühret werden, und wir sie allezeit in Bereitschaft haben mögen. Zum Beyspiele, wir haben oben unter andern Lebensregeln diese angegeben, daß man den Haß durch Liebe oder Edelmuth überwinden, nicht aber solchen mit Gegenhaß erwiedern solle (489, 490). Damit wir nun diese Vorschrift der Vernunft allezeit in Bereitschaft haben, wenn uns dieselbe nöthig ist: so müssen wir uns die gewöhnlichen Beleidigungen der Menschen in Gedanken vorstellen und solche öfters überdenken, und dabey überlegen, wie und auf welche Weise man dieselben durch Edelmuth am besten von sich abwenden könne; denn auf diese Art werden wir das Bild der Beleidigung mit der Vorstellung dieser Lehre verknüpfen, und also werden wir sie allezeit in Bereitschaft haben, wenn uns eine Beleidigung widerfähret (159). Wenn wir nun zu gleicher Zeit in Bereitschaft haben die Betrachtung unseres wahren Nutzens; inglei=

imgleichen des Guten, welches aus der gegenseitigen Freundschaft uud gemeinsamen Gesellschaft der Menschen erwächset; ferner dieses, daß aus einem richtigen Lebenswandel die höchste Zufriedenheit des Gemüths entstehet (500); und daß die Menschen, wie andere Dinge, nach der Nothwendigkeit ihrer Natur handeln: so wird die Beleidigung oder der Haß, welcher aus derselben zu entstehen pfleget, alsdann den wenigsten Theil der Einbildungskraft einnehmen, und folglich leicht überwunden werden. Oder, wenn auch der Zorn, welcher aus den größten Beleidigungen zu entstehen pfleget, sich nicht so leicht überwinden ließe: so wird derselbe doch, obgleich nicht ohne Wankelmüthigkeit, in weit wenigerer Zeit besieget werden können, als wenn wir diese Dinge nicht zum Voraus überdacht hätten, wie aus dem Vorigen erhellet (589, 591, 592). Bey dem Muthe, wenn man die Furcht unterdrücken will, muß man eben dergleichen Gedanken haben. Nämlich man muß die gemeinen Gefahren in dem menschlichen Leben nach einander herrechnen und sich solche öfters vorstellen, und dabey überlegen, wie dieselben durch Gegenwart des Gemüths und Tapferkeit am besten vermieden und überwunden werden können. Es ist aber hierbey zu merken, daß wir in Ordnung unserer Gedanken und Bilder allezeit auf dasjenige unsere Aufmerksamkeit richten müssen, was bey einer ieden Sache Gutes anzutreffen ist (522), damit wir solcher-

gestalt allezeit durch den Affekt der Freude zum Thun mögen bestimmet werden (327). Zum Beyspiele, wenn iemand gewahr wird, daß er allzusehr nach Ehre strebet: so muß er den rechten Gebrauch der Ehre überlegen, in welcher Absicht man darnach zu streben habe, und durch was für Mittel man dazu gelangen könne; er muß sich aber nicht vorstellen den Mißbrauch und die Eitelkeit derselben, die Unbeständigkeit der Menschen, und andere dergleichen Dinge, an welche niemand, außer mit Verdruß, gedenket. Denn mit dergleichen Gedanken quälen sich sonderlich die Ehrgeizigen, wenn sie an Erlangung der Ehre, nach welcher sie trachten, verzweifeln: und wenn sie alsdann ihren Zorn ausschütten; so wollen sie noch dabey für weise Leute angesehen seyn. Es ist daher gewiß, daß diejenigen am meisten nach Ehre begierig sind, welche über den Mißbrauch derselben und die Eitelkeit der Welt die größten Klagen führen. Es ist auch dieser Fehler nicht den Ehrgeizigen eigen, sondern sie haben solchen mit allen denen gemein, welche ein widriges Schicksal haben und schwach von Gemüthe sind. Denn ein Armer, welcher zugleich geizig ist, redet beständig von dem Mißbrauche des Geldes und den Lastern der Reichen: und damit richtet er weiter nichts aus, als daß er sich selbst quälet, und andern zu erkennen giebt, daß er sowol seine Armuth, als auch anderer Leute Reichthum nicht ohne Unmuth und Gemüthsunruhe ertragen könne. Eben so ge-

denken

denken auch diejenigen, welche von ihrer Liebste ungünstig sind empfangen worden, an nichts anderes, als an die Unbeständigkeit und Falschheit des Frauenzimmers, und an die übrigen beschrienen Laster dieses Geschlechts: dieses aber vergessen sie alles gleich wieder, so bald ihre Liebste sie wieder gütig aufnimmt. Wer also seine Affekten und Begierden bloß allein nach der Liebe zur Freyheit einzurichten beflissen ist: der wird sich bemühen, so viel er kann, die Tugenden nebst den Ursachen derselben kennen zu lernen, und sein Gemüth voller Freude und Vergnügen zu erhalten, welches eben aus der wahren Erkenntniß der Tugend entspringet; am wenigsten aber wird er die Laster der Menschen betrachten, die Menschen tadeln und durchziehen, und sich über einen falschen Schein der Freyheit vergnügen. Wer nun dieses wohl gefasset hat (wie es dann gar nichts Schweres ist) und in die Ausübung bringet: der wird gewißlich in weniger Zeit seine Handlungen mehrentheils nach der Oberherrschaft der Vernunft einrichten können.

Der 11 Satz.

Je mehr der Dinge sind, auf welche sich ein Bild beziehet: desto häufiger stellet sich solches ein, oder desto öfter wird es lebendig, und desto mehr nimmt es das Gemüth ein. 597

Beweis.

Je mehr der Dinge sind, auf welche sich ein Bild oder ein Affekt beziehet: desto mehr sind der Ursachen, wovon solcher erreget und unterhalten werden kann; welche die Seele insgesamt (wie man setzet) in dem Affekte zugleich anschauet. Daher stellet sich der Affekt desto häufiger ein, oder wird desto öfter lebendig, und nimmt das Gemüth desto mehr ein (592). W. z. e. w.

Der 12 Satz.

598 **Die Bilder von den Dingen lassen sich leichter mit solchen Bildern, welche sich auf Dinge beziehen, die wir klar und deutlich einsehen, als mit andern Bildern verknüpfen.**

Beweis.

Die Dinge, welche wir klar und deutlich einsehen, sind entweder allgemeine Eigenschaften der Dinge, oder solche, welche von ihnen hergeleitet werden (193): und folglich werden sie öfters in uns erreget (597). Es kann daher leichter geschehen, daß wir andere Dinge zugleich mit diesen, als mit andern, anschauen: folglich können dieselben leichter mit diesen, als mit andern, verknüpfet werden (159). W. z. e. w.

Der

Der 13 Satz.

Je mehr der Bilder sind, mit wel- 599
chen ein Bild verknüpfet ist: desto öfter wird dasselbe lebendig.

Beweis.

Je mehr der Bilder sind, mit welchen ein Bild verknüpfet ist: desto mehr sind der Ursachen, von welchen es kann erreget werden (159). W. z. e. w.

Der 14 Satz.

Die Seele kann machen, daß alle 600
Beschaffenheiten des Leibes, oder Bilder von den Dingen, auf den Begriff von Gott geführet werden.

Beweis.

Es giebt keine Beschaffenheit des Leibes, wovon die Seele sich nicht einigen klaren und deutlichen Begriff machen könnte (585). Sie kann daher machen, daß sie insgesamt auf den Begriff von Gott geführet werden (41). W. z. e. w.

Der 15 Satz.

Wer sich und seine Affekten klar und 601
deutlich erkennet: der liebet Gott;

und zwar um so viel mehr, ie besser er sich und seine Affekten kennet.

Beweis.

Wer sich und seine Affekten klar und deutlich erkennet: der freuet sich (314), und zwar mit dabey verknüpftem Begriffe von Gott (600). Er liebet daher Gott (338), und dieses (aus eben dem Grunde) um so viel mehr, ie besser er sich und seine Affekten kennet. W. z. e. w.

Der 16 Satz.

602 Diese Liebe gegen Gott muß die Seele am meisten einnehmen.

Beweis.

Diese Liebe ist mit allen Beschaffenheiten des Leibes verknüpfet (600), und wird durch alle dieselben unterhalten (601): daher muß sie die Seele am meisten einnehmen (597). W. z. e. w.

Der 17 Satz.

603 Gott ist ohne Leidenschaften, und wird auch von keinem Affekte der Freude oder Traurigkeit gerühret.

Beweis.

Beweis.

Alle Begriffe, so ferne sie sich auf Gott beziehen, sind wahr (180), das ist, sie sind vollständig (89): daher ist Gott ohne Leidenschaften (404). Ferner kann Gott weder zu einer größern, noch zu einer geringern Vollkommenheit gelangen (56): daher wird derselbe weder von dem Affekte der Freude noch der Traurigkeit gerühret (331, 332). W. z. e. w.

Zusatz.

Gott liebet, eigentlich zu reden, nie- 604
manden, und hasset auch niemanden. Denn Gott wird von keinem Affekte der Freude oder Traurigkeit gerühret (603), und folglich liebet er auch niemanden, und hasset niemanden (338, 340).

Der 18 Satz.

Niemand kann Gott hassen. 605

Beweis.

Der Begriff von Gott, welcher sich in uns befindet, ist vollständig und vollkommen (204, 205). In so ferne also, als wir Gott anschauen, so thun wir etwas (223): und folglich kann keine Traurigkeit mit dabey verknüpftem Begriffe von Gott statt finden (327); das

das ist, niemand kann Gott hassen (340). W. z. e. w.

Zusatz.

606 Die Liebe gegen Gott kann sich nicht in Haß verwandeln.

Anmerkung.

607 Man kann hier den Einwurf machen: da wir Gott als die Ursache aller Dinge erkenneten; so betrachteten wir Gott dadurch zugleich als die Ursache der Traurigkeit. Allein wir antworten hierauf: in so ferne, als wir die Ursachen der Traurigkeit einsehen; so höret dieselbe auf eine Leidenschaft zu seyn (583), das ist, sie höret in so ferne auf eine Traurigkeit zu seyn (327). Daher, in so ferne als wir einsehen, daß Gott die Ursache der Traurigkeit ist: so freuen wir uns.

Der 19 Satz.

608 **Wer Gott liebet: der kann sich nicht bemühen, daß Gott ihn wiederum lieben möge.**

Beweis.

Wenn ein Mensch sich darum bemühete: so müßte er begehren, daß Gott, welchen er liebet, nicht Gott seyn sollte (604); und folglich müßte er begehren, traurig zu seyn (249), welches

welches aber ungereimt ist (267). Daher kann derjenige, welcher Gott liebet, u. s. w. W. z. e. w.

Der 20 Satz.

Diese Liebe gegen Gott kann durch 609
keinen Affekt, weder des Neides noch der Eifersucht, beflecket werden: sondern sie wird um so viel mehr unterhalten, ie mehrere Menschen wir uns vorstellen, welche durch eben dasselbe Liebesband mit Gott verbunden sind.

Beweis.

Diese Liebe gegen Gott ist das höchste Gut, welches wir nach der Vorschrift der Vernunft begehren können (456): es ist solches allen gemein (470), und wir begehren, daß iedermann dasselbe besitzen möge (472). Diese Liebe kann also durch keinen Affekt des Neides beflecket werden (364); auch nicht durch den Affekt der Eifersucht (605, 280): sondern sie wird im Gegentheile um so viel mehr unterhalten, ie mehrere Menschen wir uns vorstellen, welche desselben Gutes genießen (272). W. z. e. w.

Anmerkung.

Auf eben diese Weise lässet sich zeigen, daß 610
kein Affekt zu finden sey, welcher dieser Liebe gerade

rade zuwider wäre, so daß diese Liebe von denselben könnte zerstöret werden. Daher können wir den Schluß machen, daß diese Liebe gegen Gott unter allen Affekten der beständigste sey, und so ferne er sich auf den Leib beziehet, nicht anders, als mit dem Leibe selbst, zerstöret werden könne. Was es aber für eine Beschaffenheit mit derselben habe, so ferne sie sich allein auf die Seele beziehet, das werden wir hernach sehen. In diesen Sätzen haben wir nun alle Mittel gegen die Affekten, oder alles dasjenige, was die Seele, für sich allein betrachtet, gegen die Affekten vermag, zusammengefasset: und es erhellet hieraus, daß die Gewalt der Seele über die Affekten bestehe 1) in der Erkenntniß der Affekten selbst (587); 2) darinnen, daß sie die Affekten von dem Gedanken der äußerlichen Ursache, welche wir uns verwirrt vorstellen, absondert (582, 587, 585); 3) in der Zeit der Dauer, wornach diejenigen Affekten, welche auf solche Dinge gehen, die wir deutlich einsehen, die andern übertreffen, welche sich auf solche Dinge beziehen, die wir uns verwirrt oder verstümmelt vorstellen (591); 4) in der Menge der Ursachen, wovon diejenigen Affekten, welche sich auf die allgemeinen Eigenschaften der Dinge oder auf Gott beziehen, unterhalten werden (594, 597); 5) endlich in der Ordnung, nach welcher die Seele ihre Affekten ordnen und unter einander verknüpfen kann (596, 598, 599, 600). Damit man aber

aber diese Gewalt der Seele über die Affekten desto besser einsehen möge: so ist hauptsächlich zu merken, daß wir die Affekten stark nennen, wenn wir den Affekt eines Menschen mit dem Affekte des andern vergleichen, und sehen, daß der eine mehr mit dem Affekte zu kämpfen hat, als der andere; oder wenn wir die Affekten eines und desselben Menschen unter einander vergleichen, und gewahr werden, daß derselbe von einem Affekte mehr, als von dem andern, gerühret oder beweget wird. Denn die Gewalt eines Affektes wird bestimmet durch die Kraft der äußerlichen Ursache, in Vergleichung mit der unsrigen (424). Nun wird aber das Vermögen der Seele allein durch die Erkenntniß bestimmet: ihr Unvermögen aber, oder ihre Leidenschaft, allein durch die Ermangelung der Erkenntniß; das ist, es wird nach demjenigen geschätzet, um welches willen man die Begriffe unvollständig nennet. Woraus folget, daß diejenige Seele am meisten leide, deren größten Theil die unvollständigen Begriffe ausmachen, so daß man sie mehr durch das, was sie leidet, als durch das, was sie thut, unterscheiden kann: diejenige Seele hingegen thut am meisten, deren größten Theil die vollständigen Begriffe ausmachen, dergestalt daß, obgleich diese eben so viel unvollständige Begriffe, als jene Seele, in sich fasset, man diese dennoch mehr durch solche Begriffe unterscheidet, welche der menschlichen Tugend beygemessen werden, als durch solche, welche

che ein menschliches Unvermögen anzeigen. Weiter ist zu merken, daß die Bekümmernisse und Unglücksfälle ihren Ursprung hauptsächlich von einer unmäßigen Liebe haben, gegen ein Ding, welches vielen Veränderungen unterworfen ist, und dessen wir niemals habhaft werden können. Denn niemand ist einer Sache wegen bekümmert oder ängstlich, als wenn er sie liebet: und die Beleidigungen, Argwohn, Uneinigkeit, u. s. w. entstehen nirgends anders her, als aus der Liebe gegen solche Dinge, deren niemand wirklich habhaft werden kann. Hieraus ist leicht zu ersehen, was eine klare und deutliche Erkenntniß, sonderlich aber jene dritte Gattung der Erkenntniß, deren Quelle die Erkenntniß Gottes ist (206), gegen die Affekten vermöge: dieses nämlich, daß sie dieselben, so ferne sie Leidenschaften sind, wo nicht gänzlich wegräumet (583, 587), doch wenigstens dieses zuwege bringet, daß sie den wenigsten Theil der Seele ausmachen (600). Ferner wirket sie eine Liebe gegen das unveränderliche und ewige Wesen (601), dessen wir wirklich theilhaftig sind (202): daher kann dieselbe durch keine Fehler, welche in der gemeinen Liebe anzutreffen sind, beflecket werden; sondern sie kann immer mehr und mehr zunehmen (601), bis sie den größten Theil der Seele einnimmt (602), und dieselbe von allen Seiten her rühret. Hiermit haben wir nun alles, was das gegenwärtige Leben betrifft, zu Ende gebracht. Denn was wir im Anfange

dieser

dieser Anmerkung gesaget haben, daß wir in wenigen Sätzen alle Mittel gegen die Affekten begriffen hätten: das wird ein ieder leicht erkennen können, wenn er Acht hat auf dasjenige, was in der gegenwärtigen Anmerkung ist erwähnet worden; und zugleich auf die Erklärungen der Seele und ihrer Affekten; und endlich auch auf einige von den obigen Sätzen (219, 223). Es ist also nunmehr Zeit, daß wir weiter gehen und uns zur Abhandlung desjenigen wenden, was die Dauer der Seele ohne Absicht auf den Leib betrifft.

Der 21 Satz.

Die Seele kann nicht länger Einbildungen haben, auch sich der vergangenen Dinge nicht länger erinnern, als nur, so lange der Leib dauert. 611

Beweis.

Die Seele bildet das Daseyn ihres Leibes nicht länger ab, und stellet sich die Beschaffenheiten des Leibes, als wirklich daseyend, nicht länger vor, als nur, so lange der Leib dauert (112): und folglich stellet sie sich auch keinen Körper länger, als wirklich daseyend, vor, als nur, so lange ihr Leib dauert (169). Daher kann auch dieselbe keine Einbildungen haben (158), noch sich der vergangenen Dinge erinnern (160), als nur, so lange der Leib dauert. W. z. e. w.

Der 22 Satz.

612 **In Gott ist aber doch nothwendig ein Begriff zu finden, welcher das Wesen dieses und jenes menschlichen Leibes unter dem Bilde der Ewigkeit ausdrücket.**

Beweis.

Gott ist nicht allein die Ursache von dem Daseyn dieses und jenes menschlichen Leibes, sondern auch von dem Wesen desselben (62), so daß dieses nothwendig durch das Wesen Gottes muß gedacht werden (14), und zwar nach einer gewissen ewigen Nothwendigkeit (43): und dieser Begriff muß nothwendig in Gott zu finden seyn (103). W. z. e. w.

Der 23 Satz.

613 **Die menschliche Seele kann nicht schlechterdings mit dem Leibe zerstöret werden: sondern es bleibet etwas von derselben übrig, welches ewig ist.**

Beweis.

In Gott ist nothwendig ein Begriff oder Bild zu finden, welches das Wesen des menschlichen Leibes ausdrücket (612): und dieses muß nothwendig etwas seyn, welches zu dem Wesen der menschlichen Seele gehö-

ret

ret (126). Wir schreiben aber der menschlichen Seele keine andere Dauer zu, welche sich durch die Zeit bestimmen lässet, als nur, so ferne sie das wirkliche Daseyn des Leibes, welches durch die Dauer erkläret wird, und sich durch die Zeit bestimmen lässet, ausdrücket: das ist, wir schreiben derselben keine längere Dauer zu, als nur, so lange der Leib dauert (113). Da aber doch dasjenige, was sich nach einer gewissen Nothwendigkeit durch das Wesen Gottes gedenken lässet, nichts desto weniger etwas ist (612): so muß dieses Etwas, welches zu dem Wesen der Seele gehöret, nothwendig ewig seyn. W. z. e. w.

Anmerkung.

Dieser Begriff, welcher das Wesen des Leibes unter dem Bilde der Ewigkeit ausdrücket, ist, wie wir bereits erwähnet haben, eine gewisse Weise zu denken, welche zu dem Wesen der Seele gehöret, und nothwendig ewig ist. Es kann aber doch nicht seyn, daß wir uns erinnerten, daß wir vor dem Leibe wirklich gewesen wären: weil weder in dem Leibe die mindesten Spuren davon vorhanden seyn, noch solches durch eine ewige Zeit bestimmet werden, oder auch die mindeste Beziehung auf eine Zeit haben kann. Inzwischen empfinden wir doch nichts desto weniger und erfahren in uns, daß wir ewig sind. Denn die Seele 614

empfindet eben sowol diejenigen Dinge, welche sie sich durch den Verstand deutlich vorstellet, als diejenigen, welche sie im Gedächtnisse hat. Nämlich, die Augen der Seele, mit welchen sie die Dinge siehet und gewahr wird, sind die Beweise. Ob wir nun zwar uns nicht erinnern, daß wir vor dem Leibe wirklich gewesen sind: so empfinden wir doch, daß unsere Seele, so ferne dieselbe das Wesen des Leibes unter dem Bilde der Ewigkeit in sich schließet, ewig sey, und daß dieses ihr Daseyn nicht durch die Zeit oder durch eine Dauer könne erkläret werden. Von unserer Seele kann man also nur in so ferne sagen, daß sie eine Dauer habe, und ihr Wesen lässet sich nur in so ferne durch eine gewisse Zeit bestimmen, als sie das wirkliche Daseyn des Leibes in sich schließet: und nur in so ferne hat sie das Vermögen, das Daseyn der Dinge durch die Zeit zu bestimmen, und sich dieselben unter einer Dauer vorzustellen.

Der 24 Satz.

615 **Je mehr wir die einzelen Dinge einsehen, desto mehr haben wir eine deutliche Erkenntniß von Gott.**

Beweis.

Dieser erhellet aus dem obigen (62).

Der

Der 25 Satz.

Die äusserste Bemühung der Seele und die höchste Tugend derselben ist diese: die Dinge nach der dritten Gattung der Erkenntniß einzusehen. 616

Beweis.

Die dritte Gattung der Erkenntniß gehet von dem vollständigen Begriffe einiger Eigenschaften Gottes fort, zu der vollständigen Erkenntniß von dem Wesen der Dinge (193): und ie mehr wir auf diese Weise die Dinge einsehen; desto mehr haben wir eine deutliche Erkenntniß von Gott (615). Daher bestehet die höchste Tugend der Seele (456), das ist, die Kraft oder die Natur der Seele (416), oder ihr äusserstes Bestreben (228), darinnen, die Dinge nach der dritten Gattung der Erkenntniß einzusehen. W. z. e. w.

Der 26 Satz.

Je geschickter die Seele ist, die Dinge nach der dritten Gattung der Erkenntniß einzusehen: desto begieriger ist sie auch, die Dinge nach derselben Gattung der Erkenntniß einzusehen. 617

Beweis.

Dieser ist klar. Denn so ferne wir uns vorstellen, daß die Seele geschickt sey, die

Dinge nach dieser Gattung der Erkenntniß einzusehen: so ferne haben wir von derselben den Gedanken, daß sie bestimmet sey, die Dinge nach eben derselben Gattung der Erkenntniß einzusehen. Folglich, ie geschickter die Seele hierzu ist: desto mehr begehret sie solches (329). W. z. e. w.

Der 27 Satz.

618 **Aus dieser dritten Gattung der Erkenntniß entstehet die höchste Zufriedenheit der Seele, welche nur seyn kann.**

Beweis.

Die höchste Tugend der Seele ist, Gott zu erkennen (456), oder die Dinge nach der dritten Gattung der Erkenntniß einzusehen (616): und diese Tugend ist um so viel größer, ie mehr die Seele die Dinge nach dieser Gattung der Erkenntniß einsiehet (615). Wer also die Dinge nach dieser Gattung der Erkenntniß einsiehet: der gelanget zu der höchsten menschlichen Vollkommenheit. Folglich genießet er die höchste Freude (331), und zwar mit dabey verknüpftem Begriffe seiner selbst und seiner Tugend (196). Daher entstehet aus dieser Gattung der Erkenntniß die höchste Zufriedenheit, welche nur seyn kann (368). W. z. e. w.

Der

Der 28 Satz.

Die Bemühung oder die Begierde, 619
die Dinge nach der dritten Gattung der Erkenntniß einzusehen, kann nicht aus der ersten, wohl aber aus der andern Gattung der Erkenntniß entstehen.

Beweis.

Dieser Satz ist für sich klar. Denn alles, was wir klar und deutlich einsehen, das sehen wir entweder für sich selbst ein, oder durch ein anderes, welches wir uns durch sich selbst gedenken: das ist, die Begriffe, welche in uns klar und deutlich zu finden sind, oder welche sich auf die dritte Gattung der Erkenntniß beziehen (193), können nicht aus verstümmelten oder verwirrten Begriffen erfolgen, welche auf die erste Gattung der Erkenntniß gehen (193); sondern aus vollständigen Begriffen, oder aus der andern und dritten Gattung der Erkenntniß (193). Daher kann die Begierde, die Dinge nach der dritten Gattung der Erkenntniß einzusehen, nicht aus der ersten, wohl aber aus der andern Gattung der Erkenntniß entstehen (329). W. z. e. w.

Der 29 Satz.

Was die Seele unter dem Bilde der 620
Ewigkeit einsiehet, das erkennet sie

nicht daher, weil sie sich das gegenwärtige wirkliche Daseyn des Leibes vorstellet: sondern daher, weil sie sich das Wesen des Leibes unter dem Bilde der Ewigkeit gedenket.

Beweis.

In so ferne, als die Seele sich das gegenwärtige Daseyn ihres Leibes vorstellet: so gedenket sie sich eine Dauer, welche sich durch die Zeit bestimmen lässet; und bloß in so ferne hat dieselbe ein Vermögen, sich die Dinge mit einer Beziehung auf die Zeit vorzustellen (611, 169). Nun kann aber die Ewigkeit durch keine Dauer erkläret werden (9, 10): daher hat die Seele in so ferne kein Vermögen, sich die Dinge unter dem Bilde der Ewigkeit vorzustellen. Sondern, weil die Vernunft ihrer Natur nach so geartet ist, daß sie sich die Dinge unter dem Bilde der Ewigkeit vorstellet (201); und zu der Natur der Seele auch dieses gehöret, sich das Wesen des Leibes unter dem Bilde der Ewigkeit vorzustellen (613); sonst aber, außer diesen zweyen Stücken, zu dem Wesen der Seele weiter nichts gehöret (126): so ist dieses Vermögen, sich die Dinge unter dem Bilde der Ewigkeit vorzustellen, mit der Seele weiter nicht verbunden, als nur, so ferne sich dieselbe das Wesen des Leibes unter dem Bilde der Ewigkeit vorstellet. W. z. e. w.

Anmer-

Anmerkung.

Wir können uns die Dinge auf zweyerley Weise als wirklich gedenken: entweder in so ferne, als wir uns dieselben vorstellen, wie sie mit einer Beziehung auf eine gewisse Zeit und einen gewissen Ort da sind; oder, so ferne wir solche betrachten, wie sie in Gott enthalten sind und aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgen. Diejenigen nun, welche wir uns auf diese leztere Weise als wahr oder wirklich gedenken, stellen wir uns unter dem Bilde der Ewigkeit vor, und die Begriffe derselben schliessen das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich, wie wir oben (202) gezeiget haben, von welchem Satze man auch die beygefügte Anmerkung (203) nachsehen wolle. 621

Der 30 Satz.

So ferne unsere Seele sich und ihren Leib unter dem Bilde der Ewigkeit erkennet: so ferne hat dieselbe nothwendig eine Erkenntniß von Gott, und weis, daß sie in Gott ist und durch Gott muß gedacht werden. 622

Beweis.

Die Ewigkeit ist das Wesen Gottes selbst, so ferne solches ein nothwendiges Daseyn in sich schließet (9). Die Dinge sich unter dem

Bilde der Ewigkeit vorstellen, ist also so viel, als sich die Dinge vorstellen, so ferne sie sich durch das Wesen Gottes, als wirkliche Dinge, gedenken lassen, oder so ferne sie um des Wesens Gottes willen das Daseyn in sich schließen. Daher, so ferne unsere Seele sich und ihren Leib unter dem Bilde der Ewigkeit gedenket: so ferne hat dieselbe nothwendig eine Erkenntniß von Gott, und weis, u. s. w. W. z. e. w.

Der 31 Satz.

623 **Die dritte Gattung der Erkenntniß beruhet auf der Seele, als auf ihrer förmlichen Ursache, so ferne als die Seele ewig ist.**

Beweis.

Die Seele erkennet nichts unter dem Bilde der Ewigkeit, als so ferne sie sich das Wesen ihres Leibes unter dem Bilde der Ewigkeit vorstellet (620): das ist, nicht anders, als so ferne sie ewig ist (611, 613). So ferne also, als dieselbe ewig ist, hat sie eine Erkenntniß von Gott (622): und diese ist nothwendig vollständig (204). Folglich ist die Seele, so ferne sie ewig ist, geschickt, alles dasjenige zu erkennen, was aus dieser gegebenen Erkenntniß Gottes erfolgen kann (191); das ist, sie ist geschickt, die Dinge nach der dritten

ten Gattung der Erkenntniß einzusehen (193). Daher ist die Seele, so ferne dieselbe ewig ist, die vollständige oder förmliche Ursache davon (213). W. z. e. w.

Anmerkung.

Je weiter es also iemand in dieser Gattung 624
der Erkenntniß gebracht hat: desto mehr ist sich derselbe seiner und Gottes bewußt; das ist, desto vollkommener und seliger ist derselbe, wie solches noch deutlicher aus dem Folgenden erhellen wird. Hier aber ist noch zu erwähnen: ob wir gleich gewiß wissen, daß die Seele ewig ist, so ferne sie sich die Dinge unter dem Bilde der Ewigkeit vorstellet: so werden wir doch, damit dasjenige, was wir erweisen wollen, desto leichter erkläret und desto besser möge verstanden werden, dieselbe, wie wir bisher gethan haben, also betrachten, als wenn sie itzo erst anfinge zu seyn, und itzo erst anfinge die Dinge unter dem Bilde der Ewigkeit einzusehen. Und dieses werden wir ohne Gefahr eines Irrthums thun können, wenn wir uns nur hüten, keinen Satz als wahr anzunehmen, welcher nicht aus deutlichen Vördersätzen kann hergeleitet werden.

Der 32 Satz.

**Was wir nach der dritten Gattung 625
der Erkenntniß einsehen, darüber empfinden wir Vergnügen, und zwar mit**

mit dabey verknüpftem Begriffe von Gott, als der Ursache davon.

Beweis.

Aus dieser Gattung der Erkenntniß entstehet die höchste Zufriedenheit der Seele, welche seyn kann (618): das ist, es entstehet eine Freude daraus (368), und zwar mit dabey verknüpftem Begriffe ihrer selbst (618), und folglich auch, mit dabey verknüpftem Begriffe von Gott, als der Ursache davon (622). W. z. e. w.

Zusatz.

626 Aus der dritten Gattung der Erkenntniß entstehet nothwendig die Liebe Gottes nach der Einsicht. Denn aus dieser Gattung der Erkenntniß entstehet eine Freude, mit dabey verknüpftem Begriffe von Gott, als der Ursache davon (625): das ist, es entstehet daraus die Liebe Gottes (338), nicht so ferne wir uns denselben als gegenwärtig vorstellen (620); sondern, so ferne wir erkennen, daß Gott ewig ist. Und dieses ist es, was wir die Liebe Gottes nach der Einsicht nennen.

Der 33 Satz.

Die Liebe Gottes nach der Einsicht, welche aus der dritten Gattung der Erkenntniß entstehet, ist ewig. 627

Beweis.

Die dritte Gattung der Erkenntniß ist ewig (623, 13): daher muß auch die Liebe, welche aus derselben entstehet, nothwendig ewig seyn (13). W. z. e. w.

Anmerkung.

Ob zwar diese Liebe gegen Gott keinen Anfang gehabt hat (627): so besitzet sie doch alle Vollkommenheiten der Liebe, eben so gut, als wenn sie entstanden wäre, wie wir nur vorhin (626) die Sache vorgestellet haben. Es ist auch hierbey nicht der mindeste Unterschied zu finden, außer, daß die Seele diese Vollkommenheiten, wovon wir gedichtet haben, daß sie derselben erst zuwüchsen, schon als ewige Vollkommenheiten besessen hat, und dieses mit dabey verknüpftem Begriffe von Gott, als der ewigen Ursache davon. Wenn nun die Freude in der Fortschreitung zu größerer Vollkommenheit bestehet: so muß ja in der That die Seligkeit darinnen bestehen, daß die Seele die Vollkommenheit selbst besitzet. 628

Der 34 Satz.

629 Die Seele ist solchen Affekten, welche zu den Leidenschaften gerechnet werden, nicht länger unterworfen, als nur, so lange der Leib dauert.

Beweis.

Die Einbildungskraft ist ein Begriff, nach welchem die Seele ein Ding als gegenwärtig anschauet (158): es zeiget aber derselbe mehr den gegenwärtigen Zustand des menschlichen Leibes an, als die Natur des äußerlichen Dinges (155). Ein Affekt ist also eine Einbildung, so ferne dieselbe den gegenwärtigen Zustand des Leibes anzeiget (404): und die Seele ist daher solchen Affekten, welche zu den Leidenschaften gerechnet werden, nicht länger unterworfen, als nur, so lange der Leib dauert (611). W. z. e. w.

Zusatz.

630 Hieraus folget, daß keine Liebe, ausgenommen die Liebe nach der Einsicht, ewig ist.

Anmerkung.

631 Wenn wir auf die gemeinen Meinungen der Menschen Acht haben: so werden wir befinden, daß sie zwar sich der Ewigkeit ihrer Seele be-

wußt sind; solche aber mit der Dauer vermengen, und dieselbe der Einbildungskraft oder dem Gedächtnisse zuschreiben, von welchen sie glauben, daß sie nach dem Tode übrig blieben.

Der 35 Satz.

Gott liebet sich selbst mit einer un- 632
endlichen Liebe nach der Einsicht.

Beweis.

Gott ist schlechterdings unendlich (6): das ist, die göttliche Natur besitzet eine unendliche Vollkommenheit (93), und zwar mit dabey verknüpftem Begriffe seiner selbst (103); das ist, mit dabey verknüpftem Begriffe der Ursache von derselben (32, 11). Und dieses ist es, was wir vorhin (626) die Liebe nach der Einsicht genennet haben.

Der 36 Satz.

Die Liebe der Seele gegen Gott 633
nach der Einsicht, ist die Liebe Gottes selbst, nach welcher er sich liebet, nicht so ferne er unendlich ist; sondern so ferne er durch das Wesen der menschlichen Seele, unter dem Bilde der Ewigkeit betrachtet, kann erkläret werden: das ist, die Liebe der Seele gegen

Gott

Gott nach der Einsicht, ist ein Theil der unendlichen Liebe, nach welcher Gott sich selbst liebet.

Beweis.

Diese Liebe der Seele muß zu dem Thun der Seele gerechnet werden (626, 224), und ist also eine Handlung, nach welcher die Seele sich selbst anschauet, mit dabey verknüpftem Begriffe von Gott, als der Ursache davon (625, 626): das ist, sie ist eine Handlung, nach welcher Gott, so ferne derselbe durch die menschliche Seele kann erkläret werden, sich selbst anschauet, mit dabey verknüpftem Begriffe seiner selbst (64, 122). Daher ist diese Liebe der Seele ein Theil der unendlichen Liebe, nach welcher Gott sich selbst liebet (632). W. z. e. w.

Zusatz.

634 Hieraus folget, daß Gott, so ferne er sich selbst liebet, auch zugleich die Menschen liebet: und folglich, daß die Liebe Gottes gegen die Menschen, und die Liebe der Seele gegen Gott nach der Einsicht, eines und dasselbe Ding ist.

Anmerkung.

635 Aus diesem allem ist deutlich zu erkennen, worinnen unser Wohl oder Seligkeit, oder unsere

sere Freyheit bestehet: nämlich in der beständigen und ewigen Liebe gegen Gott, oder in der Liebe Gottes gegen die Menschen. Diese Liebe nun oder Seligkeit wird in den heiligen Schriften die Ehre genennet, und dieses nicht unbillig. Denn, man mag diese Liebe auf Gott, oder auf die Seele ziehen: so kann dieselbe mit Recht eine Zufriedenheit des Gemüths, welche in der That von der Ehrliebe nicht unterschieden ist (368, 377), genennet werden. Nämlich, so ferne sie sich auf Gott beziehet: so ist dieselbe eine Freude (man vergönne uns, dieses Wort hier einmal zu gebrauchen), mit dabey verknüpftem Begriffe seiner selbst (632); und eben dieses ist sie auch, so ferne sie sich auf die Seele beziehet (618). Ferner, da das Wesen unserer Seele bloß in der Erkenntniß bestehet, deren Quelle und Grund Gott ist (41, 206): so können wir daraus auf das deutlichste ersehen, wie und auf welche Weise unsere Seele nach ihrem Wesen und Daseyn aus der göttlichen Natur folget und beständig von Gott abhänget. Dieses haben wir hier anzumerken der Mühe werth geachtet, um durch dieses Beyspiel zu zeigen, um wie viel diejenige Erkenntniß der einzelen Dinge, welche wir die anschauende oder die Erkenntniß der dritten Gattung genennet haben (193), wichtiger und vortrefflicher sey, als die allgemeine Erkenntniß, welche von uns den Namen der Erkenntniß der andern Gattung bekommen hat. Denn, ob wir gleich in dem er-

sten Theile überhaupt gezeiget haben, daß alles (und folglich auch die menschliche Seele) sowol dem Wesen als dem Daseyn nach auf Gott beruhe: so rühret doch der Beweis davon, unerachtet derselbe an sich richtig und außer allem Zweifel ist, unser Gemüth nicht so stark, als wenn eben dasselbe aus dem Wesen eines ieden einzelen Dinges, von welchem wir sagen, daß es von Gott abhänge, hergeleitet wird.

Der 37 Satz.

636 **Es ist nichts in der Natur zu finden, welches dieser einsehenden Liebe zuwider wäre, oder welches dieselbe aufheben könnte.**

Beweis.

Diese einsehende Liebe folget aus der Natur der Seele nothwendig, so ferne dieselbe, um der Natur Gottes willen, als eine ewige Wahrheit betrachtet wird (627, 620). Wenn also etwas zu finden seyn sollte, welches dieser Liebe zuwider wäre: so würde solches dem Wahren zuwider seyn; und folglich würde dasjenige, welches diese Liebe aufheben könnte, machen, daß dasjenige, was wahr ist, falsch wäre: welches (wie man für sich siehet) ungereimt ist. Daher ist nichts in der Natur zu finden, u. s. w. W. z. e. w.

Anmerkung.

Der obige Grundsatz (417) gehet auf die einzelen Dinge, so ferne dieselben mit einer Beziehung auf eine gewisse Zeit und einen gewissen Ort betrachtet werden: woran, wie wir glauben, niemand zweifeln wird. 637

Der 38 Satz.

Je mehrere Dinge die Seele nach der andern und dritten Gattung der Erkenntniß einsiehet: desto weniger leidet dieselbe von solchen Affekten, welche böse sind, und desto weniger fürchtet sie sich vor dem Tode. 638

Beweis.

Das Wesen der Seele bestehet in der Erkenntniß (121). Je mehrere Dinge also die Seele nach der andern und dritten Gattung der Erkenntniß einsiehet: ein desto größerer Theil bleibet von derselben übrig (620, 613); und folglich wird auch ein desto größerer Theil von ihr nicht von solchen Affekten angegriffen, welche unserer Natur zuwider sind (636), das ist, welche böse sind (458). Daher, ie mehrere Dinge die Seele nach der andern und dritten Gattung der Erkenntniß einsiehet: ein desto größerer Theil derselben bleibet unbeschädiget, und leidet folglich we-

niger von solchen Affekten, u. s. w. W. z. e. w.

Anmerkung.

639 Hieraus erkennen wir dasjenige, welches wir oben (477) berühret und in dem gegenwärtigen Theile zu erklären versprochen haben: nämlich, daß der Tod um so viel weniger schadet, ie größer die klare und deutliche Erkenntniß der Seele ist, und folglich, ie mehr dieselbe Gott liebet. Ferner, da aus der dritten Gattung der Erkenntniß die höchste Zufriedenheit entstehet, welche seyn kann (618): so folget, daß die menschliche Seele von der Natur seyn könne, daß dasjenige, was von derselben, wie wir gezeiget haben, mit dem Leibe zu Grunde gehet (611), für nichts zu achten ist gegen dasjenige, was von ihr übrig bleibet. Doch, hiervon werden wir bald ausführlicher handeln.

Der 39 Satz.

640 **Wer einen Leib hat, welcher zu mehrern Dingen geschickt ist: der besitzet eine Seele, deren größter Theil ewig ist.**

Beweis.

Wer einen Leib hat, welcher vieles zu thun geschickt ist: der hat gar nicht mit solchen

chen Affekten zu kämpfen, welche böse sind (475); das ist, mit solchen Affekten, welche unserer Natur zuwider sind (458). Er besitzet also die Gewalt, die Beschaffenheiten des Leibes nach der Ordnung im Verstande zu ordnen und unter einander zu verknüpfen (595); und folglich zu machen, daß alle Beschaffenheiten des Leibes auf den Begriff von Gott geführet werden (600): woraus erfolgen muß, daß derselbe eine solche Liebe gegen Gott empfindet (601), welche den größten Theil der Seele einnimmt oder ausmachet (602). Daher besitzet er eine Seele, deren größter Theil ewig ist (627). W. z. e. w.

Anmerkung.

Da die menschlichen Leiber zu sehr vielen 641
Dingen aufgeleget sind: so ist kein Zweifel, dieselben können eine solche Natur annehmen, daß sie sich auf Seelen beziehen, welche eine große Erkenntniß von sich und von Gott besitzen, und deren größter oder vornehmster Theil ewig ist, so daß sie den Tod kaum im mindesten fürchten. Damit man aber dieses besser verstehen möge: so ist hiebey zu merken, daß wir in einer beständigen Veränderung leben, und nachdem wir uns entweder verbessern oder verschlimmern, bald mehr oder weniger glückselig oder unglückselig genennet werden. Denn wer aus einem Kinde oder Knaben zu einem Leich-

name wird; den nennet man unglückselig: hingegen wird es für eine Glückseligkeit gehalten, wenn wir unsere ganze Lebenszeit mit vergnügtem Gemüthe in einem gesunden Leibe zubringen können. In der That ist es auch an dem, wer einen Leib hat, wie ein Kind oder Knabe, welcher zu sehr wenigen Dingen geschickt ist und größtentheils von den äußerlichen Ursachen abhänget: der besitzet eine Seele, welche, für sich allein betrachtet, sich fast nichts von sich, von Gott oder andern Dingen bewußt ist. Hingegen, wer einen Leib besitzet, welcher zu vielen Dingen aufgeleget ist: der hat eine Seele, welche, für sich allein betrachtet, sich ihrer, Gottes und anderer Dinge viel bewußt ist. Daher gehet unsere Bemühung in diesem Leben hauptsächlich dahin, daß der Leib der Kindheit, so viel es seine Natur zulässet und ihm zuträglich ist, in einen andern Leib möge verwandelt werden, welcher zu mehrern Dingen geschickt und der Gegenstand einer Seele sey, welche sich ihrer, Gottes und anderer Dinge viel bewußt ist: und folglich, daß alles dasjenige, was zu dem Gedächtnisse oder zu der Einbildungskraft derselben gehöret, in Absicht auf den Verstand kaum im mindesten zu achten sey, wie wir vorhin (639) erwähnet haben.

Der 40 Satz.

642 Je mehr Vollkommenheiten ein Ding besitzet; desto mehr thut dasselbe,

be, und leidet desto weniger: und auch umgekehrt, ie mehr solches thut; desto vollkommener ist es.

Beweis.

Je vollkommener ein Ding ist: desto mehr Wirkliches besitzet dasselbe (93); und folglich, desto mehr thut solches, und leidet desto weniger (223, 224). Eben so kann dieser Beweis auch umgekehrt geführet werden, woraus folget, daß auch umgekehrt ein Ding um so viel vollkommener sey, ie mehr dasselbe thut. W. z. e. w.

Zusatz.

Hieraus folget, daß derjenige Theil der 643
Seele, welcher übrig bleibet, er mag so groß oder so klein seyn, als er will, vollkommener ist, als das Uebrige. Denn der ewige Theil der Seele ist der Verstand (613, 620), um dessentwillen allein man von uns sagen kann, daß wir Thaten verrichten (223). Derjenige Theil aber, von welchem wir erwähnet haben, daß er vergehe, ist die Einbildungskraft (611), um welcher willen allein man von uns sagen kann, daß wir leiden (223, 404). Daher ist jener Theil, er mag so groß oder so klein seyn, als er will, vollkommener als dieser (642). W. z. e. w.

Anmerkung.

644 Dieses ist es also, was wir von der Seele, so ferne dieselbe ohne Beziehung auf das Daseyn des Leibes betrachtet wird, zu erweisen uns vorgenommen haben: woraus und zugleich aus einem obigen (57) und andern Sätzen erhellet, daß unsere Seele, so ferne sie Einsicht hat, eine ewige Weise zu denken ist, welche durch eine andere ewige Weise zu denken ihre Schranken bekommt, diese wieder von einer andern, und so unendlich fort: so, daß dieselben alle zusammengenommen den ewigen und unendlichen Verstand Gottes ausmachen.

Der 41 Satz.

645 Wenn wir auch gleich nicht wüßten, daß unsere Seele ewig wäre: so würden wir dennoch die Menschenliebe, Religion, und überhaupt alles dasjenige, wovon wir in dem vierten Theile gezeiget haben, daß es zu dem Muthe und Edelmuthe gehöre, für das Vörderste und Vornehmste halten.

Beweis.

Der vörderste und einzige Grund der Tugend oder eines richtigen Lebenswandels ist dieser, seinen eigenen Nutzen zu befördern (450, 452). Um dasjenige aber zu bestimmen, was die Vernunft uns als nützlich vorschreibet,

schreibet, haben wir nicht im mindesten die Ewigkeit der Seele gebrauchet, als welche wir erst in dem gegenwärtigen fünften Theile haben kennen gelernet. Ob wir nun gleich damals noch nicht wußten, daß die Seele ewig wäre: so haben wir dennoch dasjenige, was gezeigter maßen zu dem Muthe und Edelmuthe gehöret, für das Vörderste erkannt. Daher, wenn wir auch gleich noch itzo solches nicht wüßten: so würden wir dennoch die Vorschriften der Vernunft für das Vörderste halten. W. z. e. w.

Anmerkung.

Die gemeine Meinung der Leute scheinet diesem Satze ganz entgegen zu seyn. Denn dem Ansehen nach glauben die Meisten, sie wären in so ferne frey, als es ihnen erlaubet sey, ihren Begierden eine Genüge zu thun, und müßten in so ferne von ihrem Rechte nachgeben, als man sie verbindet, nach der Vorschrift des göttlichen Gesetzes zu leben. Sie halten also die Menschenliebe, Religion, und überhaupt alles dasjenige, was zu der Tapferkeit des Gemüths gerechnet wird, für eine Last, welche sie nach dem Tode abzulegen, und dagegen die Belohnung für die Sklaverey, nämlich der Menschenliebe und Religion, zu erlangen hoffen. Und diese Hoffnung ist nicht ihr einziger Bewegungsgrund: sondern auch und vornehmlich die Furcht, damit sie nicht nach dem Tode die entsetzlichsten Strafen ausstehen müßten, treibet 646

dieselben an, die göttlichen Gesetze, so viel ihr Unvermögen und schwaches Gemüth solches zulässet, zu beobachten. Wenn diese Hoffnung und Furcht nicht in den Menschen wäre; sondern dieselben glaubten im Gegentheile, die Seelen gingen mit dem Leibe unter, und diejenigen elenden Leute, welche sich unter der Last der Menschenliebe verzehret, hätten kein anderes Leben mehr zu hoffen: so würden sie wieder auf ihre Neigung verfallen und alle Handlungen nach ihren Begierden einrichten, auch sich selbst lieber dem Glücke überlassen, als ihrer Vernunft gehorchen wollen. Dieses Verfahren kommt uns eben so ungereimt vor, als wenn iemand aus der Ursache, weil er nicht glaubet, daß er seinen Leib durch dienliche Nahrung bis in Ewigkeit erhalten könne, sich lieber mit Gift und andern tödtlichen Dingen sättigen wollte; oder, wenn er deßwegen, weil er weis, daß die Seele nicht ewig oder unsterblich ist, lieber unsinnig seyn und ohne Vernunft leben wollte: welches so abgeschmackt ist, daß es kaum verdienet angeführet zu werden.

Der 42 Satz.

647 **Die Seligkeit ist nicht die Belohnung der Tugend; sondern die Tugend selbst: und wir sind ihrer nicht deßwegen theilhaftig, weil wir die Begierden bändigen; sondern umgekehrt, weil wir derselben theilhaftig sind, deßwegen können wir die Begierden bändigen.**

Beweis.

Beweis.

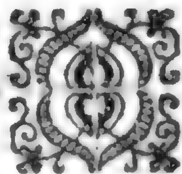
Die Seligkeit bestehet in der Liebe gegen Gott (633, 635), und diese Liebe entspringet aus der dritten Gattung der Erkenntniß (626). Es muß also diese Liebe sich auf die Seele beziehen, so ferne dieselbe Thaten ausübet (327, 223): und folglich ist sie eine Tugend (416); welches das erste war. Ferner, ie mehr die Seele sich dieser göttlichen Liebe oder Seligkeit freuet: desto mehr Einsicht hat dieselbe (625); das ist, desto größere Gewalt hat dieselbe über die Affekten (584), und desto weniger leidet sie von solchen Affekten, welche böse sind (638). Die Seele besitzet also deßwegen, weil sie diese göttliche Liebe oder Seligkeit genießet, die Macht, die Begierden zu bändigen: und da das menschliche Vermögen, die Affekten zu bändigen, bloß allein in dem Verstande bestehet; so genießet niemand die Seligkeit deßwegen, weil er seine Begierden gebändiget hat: sondern umgekehrt, die Gewalt, die Begierden zu bändigen, entstehet aus der Seligkeit. W. z. e. w.

Anmerkung.

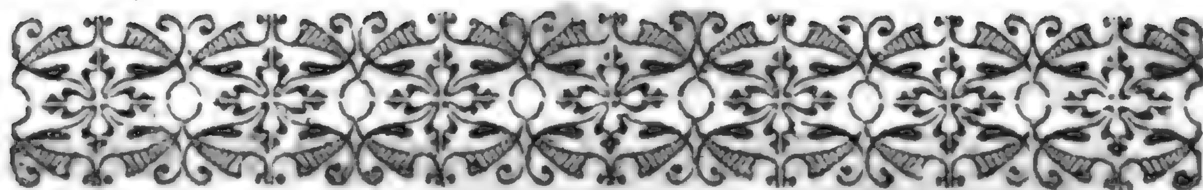
Solchergestalt haben wir nun alles, was wir 648
von der Gewalt der Seele über die Affekten und von der Freyheit der Seele zu erweisen uns vorgenommen hatten, zu Ende gebracht. Es erhellet daraus, wie viel ein Weiser vor einem Unwissenden, welcher bloß durch seine Begierden getrieben wird, voraus habe und wie weit er demselben vor-

zuziehen

zuziehen sey. Denn außer dem, daß ein Unwissender von den äußerlichen Ursachen auf mancherley Weise hin und her geworfen wird und niemals zu einer wahren Zufriedenheit des Gemüths gelanget, lebet auch derselbe seiner selbst, Gottes und anderer Dinge gleichsam unbewußt, und so bald er aufhöret zu leiden, so höret er auch auf zu seyn. Ein Weiser hingegen, so ferne man denselben als einen solchen betrachtet, wird in seinem Gemüthe kaum beweget: sondern, da er sich seiner selbst, Gottes und anderer Dinge nach einer gewissen ewigen Nothwendigkeit bewußt ist; so höret er niemals auf zu seyn, sondern genießet beständig eine wahre Zufriedenheit des Gemüths. Dünket einem dieser Weg, welcher unserer Anweisung nach dahin führet, allzu sauer zu seyn: so ist es doch ein Weg, der sich finden lässet. Es muß allerdings etwas Schweres darum seyn, weil es so selten anzutreffen ist. Denn, wenn die Seligkeit gleich vor der Hand wäre und ohne große Mühe könnte gefunden werden: wie könnte es sich doch zutragen, daß sie fast von iedermann versäumet würde? Alles, was vortrefflich ist, ist eben so schwer, als selten sich solches antreffen lässet.



Register



Register über die enthaltenen Sachen.

Die Zahlen zeigen die Seiten an.

voll-

werden

ausge-

seine

Ehrliebe,

Erdich-

Ewig,

aus

Freyes

welchen

Verstand,

tilget

wie

wird

wird

wann

ihr

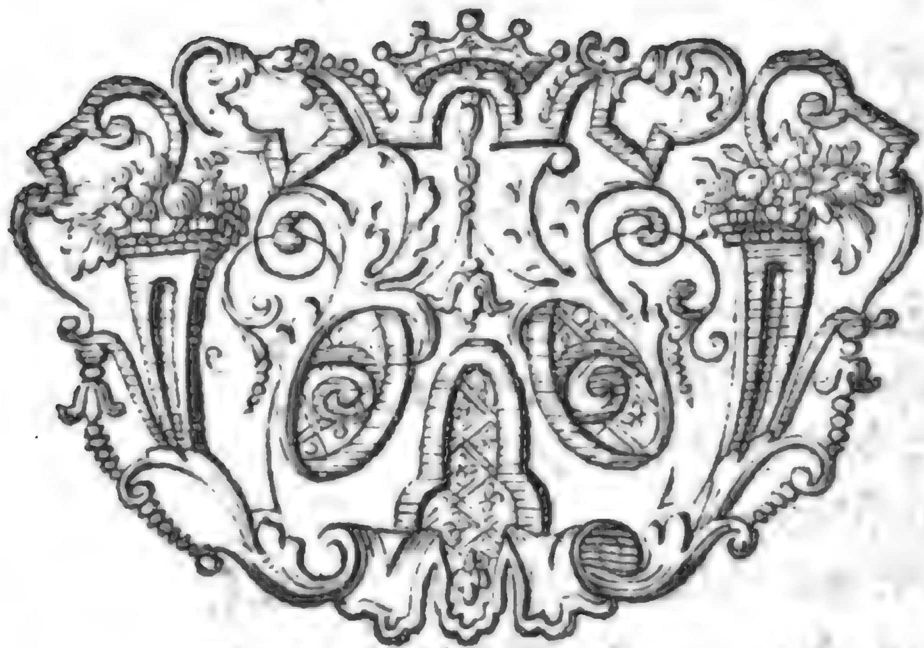
die

Unwille,

wer

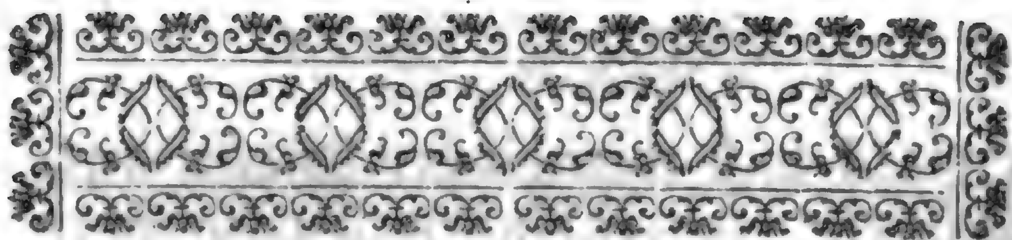
Vollkom-

wem



Herrn Christian Wolfs Widerlegung der Sittenlehre B. v. S.

(A)



Herrn Christian Wolfs Widerlegung der Sittenlehre B. v. S.

aus dem andern Theile seiner natürlichen Gottesgelahrtheit genommen.

---

§ 671.



Die Spinozisterey ist eine Meinung, nach welcher nicht mehr, als ein einziges bestehendes Ding, welches unendliche Eigenschaften besitzet, angenommen wird, wovon ihrer zwo das unendliche Denken und die unendliche Ausdehnung sind, und deren iede ein

Was die Spinozisterey sey.

ewiges und unendliches Wesen ausdrücket: die endlichen Dinge aber entstehen nach derselben aus der nothwendigen Abwechselung der Weisen in den Eigenschaften dieses bestehenden Dinges; zum Beyspiele die Seelen, aus Abwechselung der Weisen in dem unendlichen Denken, und die Körper, aus Abwechselung der Weisen in der unendlichen Ausdehnung.

Die Spinozisterey hat ihren Namen von Benedict von Spinoza, welcher in dem vorigen Jahrhundert ohne Bedienung in Holland gelebet hat. Er wurde geboren zu Amsterdam, im 1632 Jahre, und starb im 1677 Jahre in dem Hag, nachdem er die Stelle eines Professors der Weltweisheit auf der Universität zu Heidelberg, welche ihm der Churfürst von der Pfalz antragen lassen, bescheidentlich von sich abgelehnet hatte. Man sehe den 53 und 54 Brief, welche in seinen nachgelassenen Werken befindlich sind, 561 S. u. f. Insgemein saget man, die Spinozisterey bestehe in der Vermengung Gottes und der Natur, oder, wie die Schullehrer reden, der ursprünglichen Natur (natura naturans), welche Gott ist, und der entsprungenen Natur (natura naturata), welche man die Natur überhaupt zu nennen pfleget:

get: allein, diese Beschuldigung ist nur eine Folgerung. Denn in der Sittenlehre (70), welche die erste Schrift in seinen nachgelassenen Werken ausmachet, erkennet derselbe, daß die ursprüngliche Natur und die entsprungene Natur von einander unterschieden seyn müssen, und erkläret, wie beyde nach seiner Meinung von einander unterschieden seyen. Da wir nun die Spinozisterey umzustürzen willens sind: so haben wir nichts anderes in die Meinung ihres Urhebers hinein bringen wollen, als was derselbe mit ausdrücklichen Worten lehret; denn, wenn man die Falschheit derselben dargethan hat: so fället hernach das andere, was durch Folgerungen daraus hergeleitet wird, von sich selbst über einen Haufen. Es ist unsere Gewohnheit nicht, andern Sätze schuld zu geben, welche sie ausdrücklich verwerfen, um nur etwas zu haben, was wir widerlegen könnten. Daß wir aber eine Erklärung von der Spinozisterey gegeben haben, welche dem Sinne ihres Urhebers gemäß ist: das lässet sich aus seiner Sittenlehre gar leicht zeigen. Denn in derselben stehet (39): in der ganzen Natur gebe es nicht mehr als ein bestehendes Ding, und dieses sey schlechterdings unendlich. Und kurz vorher (38) saget Spinoza; außer Gott gebe es kein anderes bestehendes Ding, und man könne sich auch kein anderes gedenken: er machet also dieses einzige schlechterdings un-

endliche bestehende Ding zu Gott. Noch vorher (6), wo er die Erklärung von Gott giebt, erkläret er das schlechterdings unendliche Wesen durch ein bestehendes Ding, welches unendliche Eigenschaften in sich fasset, deren iede ein unendliches und ewiges Wesen ausdrücket. Weiter behauptet er (64), daß die besondern Dinge nichts anderes, als Weisen der Eigenschaften Gottes seyen: und von den Weisen saget er, sie müßten insgesamt nothwendig, entweder aus der uneingeschränkten Natur einer göttlichen Eigenschaft, oder aus Abwechselung der Weisen in einer solchen Eigenschaft, folgen. Endlich ist seine Lehre (40): ausgedehnte und denkende Dinge seyen entweder Eigenschaften Gottes (in so ferne nämlich, als das Denken und die Ausdehnung als unendlich oder ohne Schranken betrachtet werden), oder aber Beschaffenheiten oder Weisen der Eigenschaften Gottes (nämlich so ferne, als man das Denken und die Ausdehnung in dem Stande dieser oder jener Weise ansiehet); imgleichen, das Denken und die Ausdehnung seyen Eigenschaften Gottes (100, 102), daher er den Körper erkläret durch eine Weise, welche das Wesen Gottes, so ferne man solches als etwas ausgedehntes betrachtet, auf gewisse und bestimmte Art ausdrücket (85). Er nennet die Seele einen Theil des unendlichen göttlichen Verstandes (122): von diesem aber giebt er keine

eigene

eigene Erklärung, weil er das denkende bestehende Ding und das ausgedehnte bestehende Ding für eines und dasselbe bestehende Ding hält, welches bald unter dieser und bald unter jener Eigenschaft anzutreffen ist; daher er auch die Weise der Ausdehnung und den Begriff von dieser Ausdehnung eines und dasselbe Ding nennet, nur daß es auf zweyerley Art ausgedrücket sey (111): oder, die Seele und der Leib seyen eines und dasselbe einzele Ding, welches man sich bald unter der Eigenschaft des Denkens, bald unter der Eigenschaft der Ausdehnung gedenke; und, der Begriff von der Seele, und die Seele selbst, seyen eines und dasselbe Ding, welches man sich unter einerley und derselben Eigenschaft gedenke, nämlich unter der Eigenschaft des Denkens (164). Es erhellet also hieraus, daß wir in die Erklärung der Spinozisterey nichts anderes hinein gebracht haben, als was mit eben denselben Worten in der Sittenlehre Spinozas zu finden ist. Daß aber die Wörter von uns in eben dem Verstande genommen werden, welche sie nach den Erklärungen desselben haben: das wird theils aus dem, was bereits angeführet worden, theils aus dem Folgenden zu erkennen seyn.

§ 672.

Erklärung von Gott nach den Sätzen Spinozas.

Nach Spinozas Lehrgebäude ist Gott das bestehende Ding, welches unendliche Eigenschaften in sich fasset, deren iede ein ewiges und unendliches Wesen ausdrücket. Man sehe dessen Sittenlehre (6).

Man hat die Erklärungen Spinozas wohl zu erwägen, wenn man die Quelle seiner Irrthümer entdecken will, welche er erwiesen zu haben sich und andere beredet hat. Es sind aber solche nicht allerdings deutlich, sondern führen eine gewisse Dunkelheit bey sich, welche einem nicht gar aufmerksamen Leser leicht einen Dunst vor die Augen machen können. Was derselbe durch eine Eigenschaft verstehe, das werden wir in der folgenden Erklärung vernehmen. Indem er aber saget, Gott fasse unendliche Eigenschaften in sich, und dennoch in der Ausführung nicht mehr als zwo von demselben erweiset, nämlich die Ausdehnung und das Denken, und beyde als unendlich angiebt, wie wir vorhin angemerket haben (Anm. zu § 671): so könnte hieraus ein Zweifel entstehen, ob man nach der gegenwärtigen Erklärung Gott unendliche Eigenschaften der Zahl nach beylegen müsse, oder aber nur zwo derselben, oder wenigstens der Zahl nach endliche Eigenschaften, deren iede an

an sich selbst unendlich wäre. Allein, weil er in der beygefügten Erläuterung (7) einen Unterschied machet zwischen einem Dinge, welches nach seiner Art, und einem, welches schlechterdings unendlich ist; und saget, von jenem könne man unendliche Eigenschaften verneinen, dieses aber schließe keine Verneinung in sich: so scheinet es allerdings, man müsse unendliche Eigenschaften der Zahl nach verstehen. Dieses wird auch durch andere Stellen, welche hin und wieder vorkommen, bestätiget: als wenn derselbe saget (104): daß Gott Unendliches auf unendliche Weisen thue (es fließen aber die verschiedenen Weisen zu thun, nach seiner Meinung, aus der Verschiedenheit der Eigenschaften); und wenn er lehret (29): ie mehr wirkliches oder wesentliches ein Ding besitze, desto mehr Eigenschaften kommen demselben zu. Ferner stecket keine geringe Dunkelheit in den Worten: daß eine iede Eigenschaft ein ewiges und unendliches Wesen ausdrücke. Denn Spinoza erkläret nicht, was er durch das Wesen wolle verstanden haben, sondern begnüget sich mit einem undeutlichen Begriffe desselben. So kann man auch nicht genugsam verstehen, was der Ausdruck des Wesens seyn solle: zumal, da aus dem ganzen Werke erhellet, daß eine iede Eigenschaft eine und dieselbe Sache auf verschiedene Weise ausdrücket, dergestalt, daß es eine

und dieselbe Sache ist, welche durch das Denken und durch die Ausdehnung ausgedrücket wird, nur daß die Weise der Ausdrückung verschieden ist.

§ 673.

Erklärung der Eigenschaft nach Spinozas Lehrsätzen.

Durch die Eigenschaft verstehet Spinoza dasjenige, was der Verstand von einem bestehenden Dinge auf solche Art begreifet, daß es das Wesen desselben ausmachet. Sittenl. (4).

Hier setzet er die Bedeutung des Wortes Wesen wiederum voraus, indem er solche nicht erkläret hat. Denn, obzwar derselbe in seinen metaphysischen Gedanken, welche er Descartes Anfangsgründen der Weltweisheit, von ihm nach geometrischer Lehrart erwiesen, beygefüget hat, 2 Hauptst. 97 S. u. f. die Erklärungen giebt, was das Seyn des Wesens, und wie solches von dem Seyn des Begriffes und dem Seyn des Daseyns unterschieden sey: so kann man doch die daselbst gegebenen Begriffe nicht sicher in sein Lehrgebäude übertragen, weil er allda nach Descartes Sinne lehret, und nicht so, wie es seinen Lehrsätzen, die er in der Sittenlehre vorträget, gemäß ist.

§ 674.

Durch ein bestehendes Ding verstehet Spinoza dasjenige, was in sich selbst ist und für sich selbst sich gedenken lässet: oder dasjenige, dessen Begriff des Begriffs eines andern Dinges, von welchem er gemacht werden müßte, nicht bedarf. Sittenl. (3).

Erklärung eines bestehenden Dinges nach den Sätzen Spinozas.

Man kann nicht deutlich genug sehen, was die Worte, in sich selbst seyn und für sich selbst sich gedenken lassen, sagen wollen. Spinoza hat diese Dunkelheit selbst gemerket, und daher dasjenige, was er in den Gedanken hatte, durch das Folgende zu erklären gesuchet: daß nämlich dasjenige in sich selbst sey und für sich selbst sich gedenken lasse, dessen Begriff des Begriffs eines andern, von welchem er gemacht werden müßte, nicht bedarf. Aus dem Verfolge seines Werkes erkennet man, daß er durch den Begriff (conceptus) die Vorstellung eines Dinges in dem Verstande verstehe, welche wir notio genennet haben (§ 34 der lat. Vernunftl.). Hieraus ist zu ersehen, daß nach Spinoza dasjenige für sich selbst ist und für sich selbst sich gedenken lässet, wovon wir einen Begriff (notio) haben, ob wir gleich dabey keinen Begriff eines andern Dinges voraus setzen, oder, dessen

Begriff

Begriff in keine andere kann aufgelöset werden. So lässet nach ihm der Begriff der Ausdehnung sich in keine andere Begriffe auflösen, eben wie Descartes geglaubet hat: und also stellet sich der Verstand durch die Ausdehnung etwas vor, welches in sich selbst ist, oder ein bestehendes Ding; wie dann auch die Cartesianer die Ausdehnung für ein bestehendes Ding halten. Er machet zwar die Ausdehnung zu einer Eigenschaft Gottes: es erhellet aber besser unten (30), daß nach seiner Meinung eine iede von den Eigenschaften eines einzelen bestehenden Dinges für sich gedacht werden müsse, und auch das bestehende Ding nicht anders, als durch die Eigenschaft mittelst des Verstandes könne begriffen werden (§ 673). Die Eigenschaft setzet daher seinen Gedanken nach nichts in dem Dinge voraus, warum sie in demselben ist, und also wird nach ihm das Wesen des bestehenden Dinges in dem Verstande vorgestellet, und dasjenige, was sich als die begriffene Sache auf den Begriff beziehet, ist in dem bestehenden Dinge selbst zu finden.

§ 675.

Was bey Spinoza die Ursache seiner selbst sey.

Durch die Ursache seiner selbst, oder das von sich selbst seyende Ding, verstehet Spinoza dasjenige, dessen Wesen zugleich das Daseyn in sich schlie-

schließet: oder, dessen Natur man nicht anders, als daseyend, gedenken kann. Sittenl. (1).

Daß Spinoza dasjenige eine Ursache seiner selbst nenne, was bey uns den Namen eines von sich selbst seyenden Dinges führet: das erhellet aus den Erklärungen derselben, welche beyderseits einerley sind. Denn wir haben das von sich selbst seyende Ding durch dasjenige erkläret, welches durch seine eigene Kraft da ist, oder welches keiner Kraft eines andern Dinges bedarf, um da zu seyn (§ 27 des 1 Th. der nat. Gottesgel.): und hieraus haben wir hergeleitet, daß es den Grund des Daseyns in seinem Wesen habe (§ 31, 1 Th. nat. Gottesg.), und folglich, wenn das Wesen gesetzet wird, auch zugleich das Daseyn gesetzet werde (§ 118 Grundl.). Das von sich selbst seyende Ding kann daher nicht anders, als daseyend, gedacht werden, und sein Wesen schließet zugleich das Daseyn in sich: folglich ist es eben dasselbe, welches Spinoza die Ursache seiner selbst nennet.

§ 676.

Durch die Weise verstehet Spinoza dasjenige, was in einem andern ist, durch welches man auch solches gedenket. Sittenl. (5).

Was die Weise nach Spinozas Lehrsätzen sey.

Was

Was dieses heiße, in einem andern seyn, das erkläret Spinoza nicht. Da aber derselbe die Eigenschaften der Weise entgegen setzet, und zugleich behauptet, daß man außer den Eigenschaften und Weisen sich weiter nichts von dem bestehenden Dinge gedenken könne: so lässet sich aus diesem Gegensatze verstehen, was es bedeuten solle. Nämlich, die Eigenschaft setzet weiter nichts voraus, wodurch man verstehen müßte, warum sie sich in einer Sache oder einem bestehenden Dinge befindet: folglich kann kein Grund angegeben werden, warum sie darinnen zu finden ist (§ 56 Grundl.); und also saget man, daß sie für sich selbst darinnen sey und für sich selbst sich gedenken lasse. Daher setzet die Weise etwas anderes voraus, wodurch man verstehen muß, warum sie in dem Dinge ist, und also hat sie ihren Grund, warum sie darinnen ist, in etwas anderem (daselbst).

§ 677.

Was bey Spinoza endlich sey.

Ein nach seiner Art endliches Ding nennet Spinoza dasjenige, welches durch ein anderes von gleichem Wesen Grenzen erhalten kann. So heißet er zum Beyspiele den Körper endlich, weil man sich immer einen größern gedenket. Sittenl. (2).

Man

Man erkennet leicht, daß das Endliche bey Spinoza eben dasjenige sey, als, was Grenzen hat. Da nun aber die Grenzen einen Mangel des Wirklichen anzeigen, welches in einem andern von gleichem Wesen als gegenwärtig gedacht wird; wie der Mangel einer weitern Ausdehnung bey dem Körper ist: so hätte derselbe das endliche Ding besser erklären können durch dasjenige, welches man sich nicht größer gedenken kann, wie dieses auch das von ihm angeführte Exempel an die Hand giebet. Seine Erklärung aber ist verfänglich und betrieglich, indem derselbe erfodert, daß das Ding durch ein anderes von gleichem Wesen könne begrenzet werden. Nämlich, es wird dabey stillschweigends vorausgesetzet, daß alle Begrenzungen einen gewissen Grund, oder nach seiner Redensart, eine gewisse Ursache haben müssen. Ueberhaupt ist zu merken, daß Spinoza seine Erklärungen nach seinem Lehrgebäude, welches er bereits vorher in seinen Gedanken abgefasset hatte, eingerichtet hat, damit er solches aus demselben, als aus vorausgesetzten Gründen, erweisen könnte: er hat sie aber nicht aus den Sachen selbst hergeleitet, und hernach seine Sätze daraus hergeführet, wie es hätte geschehen sollen. Nämlich, es ist bekannt, daß er sich fleißig auf Descartes Weltweisheit legte und seine Gedanken von den Grundsätzen desselben voll hatte. Nun weis man,

man, daß Descartes alles, was sich von den daseyenden Dingen erkennen lässet, auf zweene Begriffe, nämlich den Begriff der Ausdehnung, und den Begriff des Denkens, geführet habe. Dabey lehrete er aber, daß ein iedes bestehendes Ding eine gewisse Haupteigenschaft habe, welche die Natur und das Wesen derselben ausmachet, und worauf die übrigen alle gebracht werden. Aus dieser Eigenschaft, sagte er, müsse man das bestehende Ding erkennen. Nämlich die Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe mache die Natur eines körperlichen bestehenden Dinges aus, und das Denken die Natur eines denkenden bestehenden Dinges. Alles übrige, was man von den Körpern sagen kann, setze die Ausdehnung voraus, und sey nur eine gewisse Weise eines ausgedehnten Dinges: gleichwie alles, was wir in der Seele antreffen, nur bloß verschiedene Weisen zu denken seyen. Man sehe seine Anfangsgründe der Weltweisheit, 1 Th. § 52, 53, 54. Ferner weis man, daß Descartes behauptet hat, die Wahrheit werde durch eine klare und deutliche Empfindung erkannt: daher er dasjenige für wahr hielte, was klar und deutlich empfunden wird, und sagte, man vermeide den Irrthum dadurch, daß man nichts als wahr annehme, als was man klar und deutlich empfindet (daselbst, § 30). Endlich ist bekannt, daß Descartes außer den Begriffen

der Ausdehnung und des Denkens, auch den Begriff eines höchst vollkommenen Wesens angenommen habe, welches das nothwendige und ewige Daseyn in sich schließe, und dieses ist der Begriff von Gott (daselbst, §. 14). Von diesem räumet er daher alles dasjenige weg, worinnen er einige Unvollkommenheit oder Einschränkung antrifft (das. § 23), und behauptet, daß dasselbe von allem dem, was da ist und seyn kann, die wahre Ursache sey (das. § 24). Dieser Begriff von Gott, saget er, sey klar und deutlich, wenn wir uns nur hüten, daß wir nicht annehmen, als wenn derselbe alles enthielte, was in Gott ist; noch auch etwas, als wenn es in Gott zu finden wäre, erdichten: sondern nur allein auf dasjenige Acht haben, was wirklich darinnen enthalten ist, und wovon wir offenbar empfinden, daß es zu der Natur des höchst vollkommenen Wesens gehöre (das. § 54). Um dieser Grundsätze willen verwirft derselbe die bewegende Kraft, welche in den Körpern lieget, weil wir keinesweges klar und deutlich empfinden, wie solche aus der Ausdehnung folge: daher bringet er die Bewegung, auf welche die Veränderung aller Materie und die Verschiedenheit aller wesentlichen Formen ankommt (das. 2 Th. § 23), auf Gott, als ihre erste Ursache (das. § 36). Daß Spinoza diese Begriffe sich fest in das Gemüthe gepräget habe: das werden diejenigen zur

Genüge wahrnehmen, welche bey Durchlesung seiner Sittenlehre auf alles genau Acht haben. Da nun derselbe überlegte, daß wir von der eigentlich so genannten Schöpfung, welche die Gottesgelehrten die erste Schöpfung nennen, das ist, der Hervorbringung aus Nichts (§ 697 vern. Seelenl.), keinen klaren und deutlichen Begriff haben: so verwarf er den Begriff einer erschaffenden Kraft, als von den Menschen erdichtet, und glaubte, man könne sie Gott nicht mit Recht beylegen. Weil aber weder der Begriff der Ausdehnung, noch der Begriff des Denkens, das Daseyn in sich schließet: so konnte er auch nicht einräumen, als wenn aus diesen Begriffen folgte, daß etwas ausgedehntes oder ein gewisser Gedanke auf gewisse und bestimmte Weise nothwendig da wäre; folglich erkannte er auch das körperliche bestehende Ding und das endliche denkende bestehende Ding, nicht für nothwendige oder unerschaffene Dinge. Es blieb also nichts mehr übrig, als daß er ein einziges bestehendes Ding annahm, nämlich Gott, zu dessen Wesen das nothwendige Daseyn mit gehöret, und behauptete, daß dieser die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken in sich hielte, durch welcher beyder unendliche Abwechselung der Weisen, die besondern Dinge entsprängen, welche man Körper und Seelen nennet. Nachdem er nun diese Sätze in seinem Gemüthe festgesetzet

setzet hatte: so änderte er Descartes Erklärungen nach denselben, so weit es diese erfoderten; und hieraus sind nun die kurz zuvor angeführten Erklärungen entstanden, welche nach diesen Sätzen eingerichtet sind, wie ein aufmerksamer Leser solches deutlich genug erkennen wird, wenn er nur dieselben mit dem, was itzo gesaget worden, zusammen halten will. Die Spinozisterey ist also entsprungen aus der Unmöglichkeit der Schöpfung, verbunden mit den Grundsätzen der cartesischen Weltweisheit, und zwar durch den Mißbrauch des Kennzeichens der Wahrheit, welches in dieser Weltweisheit festgesetzet ist. Daher muß derjenige, welcher die Spinozisterey umstürzen will, entweder die Wirklichkeit des Begriffs einer erschaffenden Kraft erweisen: oder er muß zeigen, daß in Descartes Grundsätzen solche Dinge enthalten seyen, welche der Wahrheit entgegen sind. Wenn man diese verbessert, und dasjenige, was irrig ist, daraus weggeschaffet hat: so folget, daß wir eine Schöpfung annehmen müssen, ob wir sie gleich nicht klar und deutlich empfinden; so gut als andere Dinge, deren wir uns gar wohl bewußt sind.

§ 678.

Einen Spinozisten nennet man denjenigen, welcher die Spinozisterey Wen man einen Spinozisten nennet.

rey für wahr annimmt, oder, welcher die Lehrsätze Spinozas für wahr hält.

Denn, gleichwie diejenigen Copernicaner genennet werden, welche die Sätze Copernicus von dem Stillestehen der Sonne und der Bewegung der Erde, sowol um ihre Achse als um die Sonne, vertheidigen: also muß auch derjenige ein Spinozist heißen, welcher die Sätze Spinozas von dem Ursprunge aller Dinge aus Gott annimmt. Worinnen die Spinozisterey bestehe, das ist vorhin (§ 671) gesaget worden, und daraus erhellet, was einer für wahr halten muß, wenn er den Namen eines Spinozisten verdienen soll. Weil Spinoza eine blinde Nothwendigkeit aller Dinge behauptet und die Freyheit der Seele geleugnet hat: so pfleget man öfters denjenigen einen Spinozisten zu nennen, welcher die blinde Nothwendigkeit aller Dinge vertheidiget, und solche sogar bis auf die Handlungen der Menschen ausdehnet. Allein, da dieser Irrthum Spinoza nicht allein eigen ist, sondern auch bey vielen andern angetroffen wird, welche in den Stücken von Gott und der Natur der Dinge mit Spinoza nicht einerley Meinung sind; und derselbe Irrthum bereits oben (§ 528) mit dem Namen der allgemeinen Fatalisterey beleget und dadurch von andern unterschieden worden ist: so können

nen und dürfen wir diese Bedeutung nicht zu-lassen, damit nicht einer, welcher die allgemeine Fatalisterey glaubet, in den Verdacht gerathe, als wenn er von Gott und der Natur der Dinge mit Spinoza einerley Gedanken hegte. Weil auch Spinoza durch eine Folgerung beygemessen wird, daß er Gott mit der Natur vermenget habe: so pfleget man demjenigen ebenfals den Namen eines Spinozisten zu geben, von welchem man glaubet, daß er Gott mit der Natur vermenge.

§ 679.

Fehler Spinozas bey Erklärung der Eigenschaft.

Spinoza vermenget die Eigenschaft mit den wesentlichen Bestimmungen. Denn er erkläret die Eigenschaft durch dasjenige, was der Verstand von einem bestehenden Dinge auf solche Art begreifet, daß es das Wesen desselben ausmachet (§ 673). Da nun seiner Meinung nach, ein bestehendes Ding sich für sich gedenken lässet (§ 674): so folgert er daher (Sittenl. 30), daß eine iede Eigenschaft eines bestehenden Dinges für sich müsse gedacht werden. Dasjenige aber wird für sich selbst gedacht, dessen Erkenntniß die Erkenntniß keines andern Dinges bedarf, wie er solches

anderswo erkläret (Sittenl. 28): das ist, nach unserer Art zu reden, wovon kein Grund vorhanden ist, warum es sich in dem Dinge befindet, sondern welches das Erste ist, was man von demselben gedenket. Das Erste aber, welches sich von einem Dinge gedenken läßset, ist das Wesen desselben (§ 144 Grundl.): und warum das Wesentliche oder die wesentlichen Bestimmungen, welche das Wesen ausmachen (§ 143 Grundl.), darinnen sind, davon ist kein innerer Grund vorhanden (§ 156 Grundl.). Daher vermenget derselbe die Eigenschaft mit den wesentlichen Bestimmungen.

Wir sollten nicht denken, daß iemand einen Anstoß darinnen finden werde, daß wir gesaget haben: für sich selbst gedacht werden, sey nach unserer Art zu reden eben so viel, als keinen innern Grund haben, warum es sich in dem Dinge befindet. Denn wenn kein innerer Grund vorhanden ist, warum es sich darinnen befindet: so ist nichts in dem Dinge anzutreffen, woraus man verstehen kann, warum es darinnen ist (§ 56 Grundl.). Man darf also nichts in dem Dinge voraus setzen, wenn man erkennen will, daß es darinnen seyn müsse: daher lässet sich solches er-

kennen ohne vorausgesetzte Erkenntniß eines andern, und folglich bedarf die Erkenntniß desselben die Erkenntniß eines andern Dinges nicht im mindesten. Nun wird aber dasjenige nach Spinoza für sich selbst gedacht, dessen Erkenntniß die Erkenntniß eines andern Dinges nicht bedarf (Sittenl. 28): daher wird, nach unserer Art zu reden, dasjenige für sich selbst gedacht, wovon kein innerer Grund in dem Dinge vorhanden ist, warum es sich darinnen befindet. Es kann also kein Zweifel mehr übrig seyn, daß Spinoza dasjenige die Eigenschaft nennet, was wir mit dem Namen des Wesentlichen oder des Wesens beleget haben (§ 143 Grundl.), so wie es der bey den Weltweisen eingeführten Bedeutung gemäß ist (§ 169 Grundl.): und diese ist aus den Dingen selbst mit Zustimmung der Vernunft hergeleitet, wie aus unsern in der Grundlehre gegebenen Beweisen überflüssig erhellet (§ 142 Grundl.); und nicht, wie Spinoza thut (Anm. zu § 677), einer vorhergefaßten Meinung zu gefallen willkührlich erdichtet worden. Zwar sind die Namenerklärungen willkührlich, und also scheinet nichts daran zu liegen, daß Spinoza dasjenige eine Eigenschaft nennet, was insgemein mit dem Namen des Wesens beleget wird: denn was man von dem Wesen erweiset, das muß nach Spinozas Sinne von der Eigenschaft verstanden werden; auf welche

Weise es scheinet, daß eben dieselbe Wahrheit fest stehe, ob sie gleich mit verschiedenen Wörtern ausgedrücket wird. Dieses würde freylich so seyn, wenn nur nicht die Namenerklärungen (sonderlich wenn sie mit zweydeutigen Worten abgefasset werden, dergleichen Spinozas Erklärungen sind, wie niemand leugnen wird, welcher die gehörige Scharfsinnigkeit bey Beurtheilung derselben gebrauchet) aus Irrthum mißbrauchet würden. Denn bey den Begriffen, und also auch bey den Erklärungen (§ 152 Vernunftl.), muß vorher ihre Wirklichkeit gezeiget werden (§ 717 u. f. Vern.), ehe man sie, andere Wahrheiten daraus herzuleiten, anwendet, damit man nicht betriegliche Begriffe für wahre gebrauchet und dadurch in Irrthümer verfället (§ 629 Vern.): zumal da man aus einer Namenerklärung noch nicht sehen kann, daß die Sache möglich ist (§ 191 Vern.) Descartes aber, dessen Grundsätze Spinoza annimmt, so weit es seine Lehrsätze verstatten, nach welchen er dieselben geändert hat (Anm. zu § 677), hält einen Begriff für wirklich, wenn er etwas klar und deutlich empfindet (percipit), oder wie es Spinoza lieber ausdrücket, begreifet (concipit), da doch derselbe die klare und deutliche Empfindung nicht genugsam erkläret hat. Daher ist auch Spinoza wenig darum besorget, wie er die Wirklichkeit seiner Erklärungen erweisen möge: sondern

sondern gebrauchet solche als zugegebene Gründe. Man hat also die Vermengung, welche derselbe mit dem Wesentlichen und der Eigenschaft gemacht hat, wohl zu merken. Diese Vermengung der Eigenschaft mit den wesentlichen Bestimmungen kann kein Spinozist leugnen. Denn Spinoza saget ausdrücklich: die Eigenschaft begreife man als etwas, welches das Wesen des bestehenden Dinges ausmachet (§ 673); nun machet aber das Wesentliche, oder, welches einerley ist, die wesentlichen Bestimmungen (§ 122 Grundl.), das Wesen des Dinges aus (§ 143 Grundl.).

§ 680.

Der Begriff des bestehenden Dinges wird in der Erklärung Spinozas mit Unrecht in den Begriff der Eigenschaft hinein gebracht. Der andere Fehler. Denn Spinoza vermenget die Eigenschaft mit den wesentlichen Bestimmungen, welche das Wesen des Dinges ausmachen (§ 143 Grundl.): daß also bey ihm die Eigenschaft dasjenige ist, was sonst das Wesen des Dinges heißet, und daher das Erste, was sich von dem Dinge gedenken lässet (§ 144 Grundl.). Nun kann aber dasjenige, was zu dem Begriffe des Dinges gehöret, ohne den Be-

griff des bestehenden Dinges verstanden werden, wie aus den Beweisen in der Grundlehre, welche im 3 Cap. des 1 Th. 2 Abschn. derselben stehen, zur Genüge erhellet: ja, der Begriff des bestehenden Dinges, welcher der Gewohnheit zu reden gemäß ist (§.771 Grundl.), setzet vielmehr den Begriff des Dinges voraus (§768 Grundl.). Daher wird in der Erklärung Spinozas in den Begriff der Eigenschaft der Begriff des bestehenden Dinges mit Unrecht hineingebracht.

Spinoza setzet nicht ohne Ursache den Begriff des bestehenden Dinges in den Begriff der Eigenschaft. Denn, da er die Wirklichkeit seiner Erklärungen bloß annimmt, und nicht beweiset, aus der Ursache, weil er glaubet, er begreife dasjenige, was in den Erklärungen enthalten ist; und dabey sich einbildet, dasjenige sey wahr, was wir begreifen oder wovon wir einen Begriff haben, oder wenn man mit Descartes reden will, was wir klar und deutlich empfinden: so dienet ihm die Erklärung der Eigenschaft auf solche Art, seine Lehrsätze daraus zu beweisen, da sie sonst diesen Nutzen nicht haben würde. Wer also die irrigen Schlüsse desselben entdecken will: der hat den gegenwärtigen Lehrsatz wohl zu merken.

§ 681.

§ 681.

Spinoza unterscheidet die Weisen nicht von den eigentlich so genannten Eigenschaften. Er erkläret die Weise durch dasjenige, was in einem andern ist, wodurch man auch solches gedenket (§ 676). Weil bey demselben alles, was da ist, entweder in sich selbst, oder in etwas anderem ist (Sittenl. 11): so setzet er dieses beydes, in sich selbst seyn und in einem andern seyn, einander entgegen. Da nun derselbe saget, dasjenige sey in sich selbst und werde für sich selbst gedacht, dessen Erkenntniß die Erkenntniß keines andern Dinges bedarf (Sittenl. 28): so muß man, in einem andern seyn und durch etwas anderes begriffen werden, dasjenige nennen, dessen Erkenntniß die Erkenntniß des andern bedarf, und also, dadurch etwas anderes verstanden wird, was man als in dem Dinge seyend begreifet; folglich hat dasjenige, was darinnen ist, in etwas anderem seinen zureichenden Grund, warum es darinnen ist oder wenigstens darinnen seyn kann. Was aber außer dem Wesentlichen in dem Dinge ist, das gehöret entweder zu den eigentlich so genannten

Fehler Spinozas bey Erklärung der Weise.

nannten Eigenschaften, oder zu den Weisen (§ 149 Grundl.). Die Eigenschaften haben ihren zureichenden Grund, warum sie darinnen sind, in dem Wesentlichen (§ 157 Grundl.), und also muß man sie mit dem Wesentlichen zugleich in das Wesen setzen (§ 118 Grundl.). In eben demselben Wesentlichen aber ist nur bloß der zureichende Grund enthalten, warum die Weisen in dem Dinge seyn können (§ 160 Grundl.): folglich, wenn man das Wesentliche setzet, so wird nur allein die Möglichkeit derselben gesetzet (§ 118 Grundl.). Die Weisen sind also von den Eigenschaften, so ferne man diese von dem Wesentlichen unterscheidet, unterschieden und müssen mit Fleiße von einander abgesondert werden. Daher ist klar, daß Spinoza die Weisen von den eigentlich so genannten Eigenschaften, so ferne nämlich diese von dem Wesentlichen abgesondert werden, nicht unterscheidet.

Wir sehen also, daß Spinoza in dem Begriffe des Dinges alles unter einander menget, und Unvorsichtige und der Lehrart Unerfahrne mit dunkeln und zweydeutigen Worten hintergehet. Wer die Begriffe der Grundlehre,

welche

welche wir bey Abhandlung derselben zur Deutlichkeit gebracht haben, sich wohl bekannt gemacht hat: der wird sich vor der Spinozisterey gar leicht hüten, als welche der Verabsäumung der Gründe der Weltweisheit zuzuschreiben ist. Hieraus erhellet, wie sehr Descartes der Wahrheit verfehlet habe, wenn er sich und andere überreden wollen, daß die Begriffe in der Grundlehre keiner großen Erläuterung bedürften, sondern für sich selbst schon deutlich genug wären.

§ 682.

Spinoza setzet die Weise dem bestehenden Dinge entgegen, und vermenget dieselbe mit dem von einem andern seyenden Dinge. Denn er erkläret die Weise durch dasjenige, was in einem andern ist, durch welches man auch solches gedenket (§ 676): das bestehende Ding aber durch dasjenige, was in sich selbst ist und für sich selbst sich gedenken lässet (§ 674). Da nun alles, was da ist, entweder in sich selbst oder in etwas anderem ist (Sittenl. 11); und dasjenige, was sich nicht durch ein anderes gedenken lässet, durch sich selbst muß gedacht werden (das. 12): so ist die Weise nicht in sich selbst, noch lässet sich

Ein anderer Fehler.

sich auch für sich gedenken. Spinoza verneinet also von der Weise, was er von dem bestehenden Dinge bejahet (§ 205 Vern.). Da nun dasjenige entgegengesetzte Sätze sind, in deren einem verneinet wird, was in dem andern bejahet wird (§ 288 Vern.): so sind diese zween Sätze; A ist in sich selbst und lässet sich durch sich selbst gedenken, und A ist nicht in sich selbst und lässet sich nicht durch sich selbst gedenken, einander entgegengesetzet. Daher ist klar, daß Spinoza die Weise dem bestehenden Dinge entgegen setzet. Welches das erste war.

In etwas anderem seyn und durch ein anderes gedacht werden, kann aus dem Grunde, weil die Weise durch dasjenige erkläret wird, was in einem andern ist, durch welches man auch solches gedenket (§ 676), nicht ganz und gar einerley bedeuten: denn sonst könnte man von demjenigen, was in einem andern ist, nicht die Aussage thun, daß es durch ein anderes sich gedenken ließe (§ 198, 225 Vern.). Dasjenige wird durch ein anderes gedacht, was sich nicht erkennen lässet, wenn nicht die Erkennt-

niß

niß eines andern vorausgesetzet wird (Sittenl. 28): das ist, nach unserer Art zu reden, was den Grund, warum es ist, in etwas anderem hat, wie bereits vorhin ist erinnert worden (Anm. zu § 679). Da nun, wenn man den zureichenden Grund setzet, auch dasjenige zugleich gesetzet wird, was kraft desselben vielmehr ist als nicht ist (§ 118 Grundl.): so muß, wenn man jenen setzet, auch dieses in der That mit gesetzet werden; wenn man aber jenen nur bloß also betrachtet, daß er gesetzt werden könnte; so kann man auch dieses nicht anders ansehen, als so ferne es gesetzet werden kann, und folglich bloß der Möglichkeit nach. Wenn also gesaget wird; daß etwas durch ein anderes sich gedenken lasse: so erkennet man daraus deutlich genug, daß man es sonst nicht als möglich begreifen könne, als durch etwas anderes, dessen Möglichkeit uns bereits bekannt ist; und also muß, in einem andern seyn, nicht eine bloße Möglichkeit, sondern etwas anderes ausdrücken: folglich beziehet es sich zugleich auf das Daseyn. In einem andern seyn, bedeutet also zugleich, daß der zureichende Grund

Grund des Daseyns in etwas anderem zu suchen sey: folglich daß dasjenige, was in einem andern ist, um da zu seyn, die Kraft eines andern bedürfe. Nun ist aber dieses das von einem andern seyende Ding, welches, um da zu seyn, die Kraft eines andern nöthig hat (§ 27, 1 Th. nat. Gottesg.). Daher erhellet, daß Spinoza die Weise mit dem von einem andern seyenden Dinge vermenge. Welches das andere war.

Je mehr wir also Fleiß und Scharfsinnigkeit anwenden, Spinozas Erklärungen zu untersuchen, desto mehr Verwirrung der Begriffe, welche von einander unterschieden werden sollten, treffen wir in denselben an. Wenn man aber hierinnen beydes an sich ermangeln lässet: so kann man leicht überredet werden, als wenn aus denselben richtig geschlossen würde, was doch daraus nicht geschlossen werden kann; folglich wird man sich falsche Waare für gute verkaufen lassen. Man hat also die Mühe nicht für vergeblich anzusehen, welche auf die Untersuchung der Erklärungen Spinozas gewendet wird. Dem bestehenden Dinge wird das zufällige Ding entgegen gesetzet (§ 768 Grundl.), und dem von sich selbst seyenden Dinge, das von einem andern seyende Ding (§ 27, 1 Th. nat.

Got-

Gottesg.). So lange also nicht erwiesen ist, daß alle bestehende Dinge ein von sich selbst seyendes Ding seyen, dergestalt, daß man ein von sich seyendes Ding und ein bestehendes Ding für gleichgültige Wörter halten könne (§ 330 Vern.): so lange kann man auch die Weise demselben nicht entgegen setzen, so ferne sie als ein von einem andern seyendes Ding betrachtet wird. Da über dieses sowol die Eigenschaften, als die Weisen, zufällige Dinge sind (§ 779 Grundl.); und Spinoza die Eigenschaften mit den wesentlichen Bestimmungen, welche das Wesen der Dinge ausmachen (§ 143 Grundl.), mit Unrecht vermenget (§ 679); imgleichen, die Weisen von den eigentlich so genannten Eigenschaften nicht unterscheidet (§ 681): so kann man auch die Weisen allein dem bestehenden Dinge nicht mit Recht entgegen setzen, als wenn der Verstand sich sonst nichts vorstellete, außer was entweder ein bestehendes Ding, oder eine Weise desselben wäre.

§ 683.

Fehler Spinozas bey Erklärung des bestehenden Dinges.

Spinoza nimmt das bestehende Ding nicht in der gewöhnlichen Bedeutung. Denn, wenn man das bestehende Ding in der gewöhnlichen Bedeutung nimmt: so wird durch dieses Wort ein Ding verstanden, welches be=

ständige und veränderliche innere Bestimmungen in sich fasset (§ 769, 771 Grundl.); das ist, worinnen einige Stücke einerley bleiben, nämlich das Wesentliche und die Eigenschaften, da inzwischen die übrigen sich wechselsweise ändern, nämlich die Weisen (§ 770 Grundl.). Allein, bey Spinoza ist ein bestehendes Ding dasjenige, was in sich selbst ist und für sich selbst sich gedenken lässet (§ 674): das ist, wie er es selbst erkläret (Sittenl. 28), dessen Erkenntniß die Erkenntniß keines andern Dinges bedarf; und also dasjenige, welches man als dem Dinge anhängend begreifet, obgleich nichts in demselben vorausgesetzet wird, wodurch man verstehen müßte, warum es darinnen wäre: eben wie das Wesentliche begriffen wird (§ 156, 56 Grundl.). Es ist also klar, daß Spinoza bey dem Begriffe des bestehenden Dinges nur bloß seine Gedanken auf die wesentlichen Bestimmungen richtet, und die Eigenschaften und Weisen beyseite setzet, auf welche doch bey der gewöhnlichen Bedeutung zugleich mit gesehen werden muß, nach dem, was bereits erwiesen worden. Es erhellet

daher,

daher, daß derselbe das bestehende Ding nicht in der gewöhnlichen Bedeutung nimmt.

Es ist also kein Wunder, daß derselbe von dem bestehenden Dinge solche Aussagen thut, welche in der gewöhnlichen Bedeutung von demselben nicht können erwiesen werden: als, daß es der Zahl nach ein einziges sey; imgleichen, daß es nothwendig da sey, oder als nicht daseyend sich nicht gedenken lasse. Man sehe seine Sittenl. 22, 25. Denn daraus, daß in einem Dinge einige Bestimmungen einerley bleiben, da inzwischen andere sich wechselsweise ändern, wird niemand den Schluß machen, daß solches nothwendig da seyn müsse, noch auch, daß es als nicht daseyend nicht könne gedacht werden, oder daß nicht mehr als ein einziges dergleichen Ding seyn könne. Ja, wenn auch iemand dieses vergebens annehmen wollte: so würde ihm die Erfahrung zuwider seyn.

§ 684.

Noch ein anderer Fehler Spinozas bey Erklärung des bestehenden Dinges.

Spinoza vermenget das bestehende Ding mit dem von sich selbst seyenden Dinge. Zwey Stücke erfodert Spinoza zu dem bestehenden Dinge, nämlich, daß etwas in sich selbst sey,

und, daß es für sich selbst sich gedenken lasse (§ 674): folglich bedeutet, in sich selbst seyn und für sich selbst gedacht werden, nicht völlig einerley; eben wie aus dem Beweise eines vorigen Satzes (§ 682) erhellet, daß, in etwas anderem seyn und durch ein anderes gedacht werden, nicht ganz und gar einerley bedeuten. Da nun derselbe, in sich selbst seyn und in etwas anderem seyn, einander entgegen setzet (Sittenl. 11); und in etwas anderem seyn so viel heißet, daß dasjenige, was in einem andern ist, um da zu seyn, die Kraft eines andern bedürfe, wie wir in dem Beweise eines vorigen Satzes (§ 682) gezeiget haben: so muß in sich selbst seyn so viel bedeuten, daß dasjenige, was in sich selbst ist, dazu, daß es da ist, die Kraft eines andern nicht bedürfe; folglich, daß es durch seine eigene Kraft da sey. Was aber durch seine eigene Kraft da ist, das ist ein von sich selbst seyendes Ding (§ 27. 1 Th. nat. Gottesgel.). Spinoza vermenget daher das bestehende Ding mit dem von sich selbst seyenden Dinge.

Da Spinoza das von sich selbst seyn, mit nicht gar zu deutlichen und zweydeutigen

Worten

Worten in die Erklärung des bestehenden Dinges hinein bringet: was ist es dann noch Wunder, daß er aus demselben ein nothwendig daseyendes Ding machet? indem das nothwendige Daseyn (§ 32, 1 Th. nat. Gottesg.) und das Daseyn kraft des Wesens, ein eigener Vorzug des von sich selbst seyenden Dinges ist (§ 31, 1 Th. nat. Gottesg.).

§ 685.

Mangel in der Erklärung des Endlichen bey Spinoza.

Spinoza erkläret das Endliche, oder das, was Grenzen hat, unrichtig und zweydeutig. Denn er erkläret ein nach seiner Art endliches Ding durch dasjenige, welches durch ein anderes von gleichem Wesen Grenzen erhalten kann (§ 677). Allein in der Mathematik nennet man dasjenige endlich, von welchem die Grenzen angegeben werden können, wo es anfängt und wo es aufhöret, oder über welche es kann vergrößert werden (§ 798 Grundl.). Die Grenzen der Linie sind Punkte (§ 11 Geom.). Wenn man also auf einer Fläche zweene Punkte angeben kann, wo die Linie anfänget und wo sie aufhöret: so wird deswegen die Linie endlich oder begrenzet genennet. Und also nennet

man eine Sache endlich oder begrenzet, so ferne den innerlichen Bestimmungen, durch welche man sich solche gedenket (§ 142 Grundl.), Grenzen oder Schranken ankleben, über welche das Wirkliche derselben sich keinesweges erstrecket (§ 468 Grundl.). Gleichwie nun eine Linie nicht deswegen endlich heißet, weil sie durch eine andere Linie Grenzen erhalten könnte; sondern, weil man sich an beyden Enden Grenzen gedenket, über welche sie sich nicht erstrecket: also kann auch eine iede andere Sache nicht deswegen endlich genennet werden, weil sie durch eine andere von gleichem Wesen Grenzen erhielte, oder es sich gedenken ließe, daß sie diese Grenzen erhalten könnte; sondern, weil derselben Grenzen ankleben, über welche das Wirkliche, welches man in ihr begreifet, nicht kann vergrößert werden. Wenn es auch geschiehet, daß es einer Sache nicht widerspricht, daß an ihren Grenzen oder Schranken, über welche ihr Wirkliches sich nicht erstrecket, sich eine andere befindet: so begreifet man nicht, daß solches deswegen geschehe, weil die Sache sich an ihren Grenzen befindet; sondern

es ist vielmehr daraus klar, weil sie Grenzen hat, wodurch dasjenige, was sie Wirkliches besitzet, eingeschränket wird, daß eine andere an ihren Grenzen vorhanden seyn kann. Wenn eine gerade Linie auf einer Fläche nicht an beyden Seiten in zweenen gegebenen Punkten ihre Grenzen hätte: so könnte man auch durch ihre Grenzen, das ist, durch dieselben Punkte, nicht andere gerade Linien ziehen, über welche die Länge der endlichen Linie sich nicht erstrecket. Daher erkläret Spinoza das nach seiner Art endliche Ding unrichtig, daß es durch ein anderes von gleichem Wesen Grenzen erhalten könne: da er es vielmehr also hätte erklären sollen, daß dem Wirklichen, durch welches man es sich gedenket, für sich selbst Grenzen ankleben, über welche sie nicht können vergrößert werden; das ist, nach unserer Art zu reden, daß den innern Bestimmungen, welche in dem Begriffe desselben enthalten sind, Grenzen ankleben, welche so lange, als man nur eben dasselbe Ding sich vorstellen will, sich nicht von ihnen absondern lassen. Welches das erste war.

Die Worte, daß ein Ding durch ein anderes von gleichem Wesen Grenzen erhalte, sind nicht deutlich genug, so daß man nicht recht sehen kann, was sie bedeuten sollen. Daher Spinoza solche erläutern will, damit es nicht Schalle ohne Verstand seyn mögen, und hinzusetzet: ein Körper heiße deswegen endlich, weil wir uns immer einen größern gedenken. Ob nun gleich dieses wahr ist (§ 825 Grundl.): so machet es doch nicht, daß man die undeutlichen Worte, welche die Erklärung ausdrücken, besser verstünde; sondern es vermehrt vielmehr die Dunkelheit derselben. Denn dadurch, daß immer ein größerer, als der gegebene Körper, kann gedacht werden, lässet sich nicht verstehen, warum seine Größe Grenzen hat: sondern man kann vielmehr deswegen einen größern gedenken, weil die Größe diese Grenzen annehmen kann, welche sich als darinnen befindlich begreifen lassen, wenn man gleich an keinen andern, welcher größer ist, gedenket. Also kann, durch ein anderes Ding von gleichem Wesen Grenzen erhalten, nicht so viel heißen, als den Grund von den Grenzen, welche an dem

andern

andern befindlich sind, in sich halten. Allein auch dadurch, daß man sich einen größern Körper gedenket, als der gegebene ist, lässet sich verstehen, daß mit ihm ein anderer Körper zugleich seyn könne, welcher verhindere, daß derselbe nicht größer sey, weil er sich an seinen Grenzen befinde: wie die Worte dem Ansehen nach ausgeleget werden müßten, kraft dessen, was bey dem Beweise des ersten Theils ist gesaget worden. Da nun diejenigen Worte zweydeutig heißen, deren Bedeutung nicht mit Gewißheit kann bestimmet werden: so ist nicht mehr zu zweifeln, daß Spinoza das nach seiner Art endliche Ding, oder dasjenige, welches Grenzen hat, zweydeutig erkläre. Welches das andere war.

Diese Erklärung ist bey der Spinozisterey von großer Wichtigkeit. Denn, wenn sich iemand durch diese Zweydeutigkeit der Worte hat verführen lassen: so räumet er hernach die Unendlichkeit und Einheit des bestehenden Dinges gar leicht ein, und nimmt die endlichen Dinge aus der Zahl der bestehenden Dinge heraus; folglich hält er dieselben für abwechselnde Weisen in den Eigenschaften des einzigen und unendlichen bestehenden Dinges,

welches ganz allein vorhanden ist und vorhanden seyn kann: und also bekennet er sich zu der Spinozisterey (§ 671). Ich wollte daher wünschen, daß meine Leser dasjenige wohl überdächten, was von den andern sowol, als hauptsächlich von der gegenwärtigen Erklärung von uns ist beygebracht worden: damit sie die Spinozisterey in ihrem Grunde einsehen und erkennen möchten, wie weit dieselbe von der Wahrheit entfernet sey.

§ 686.

Irrthum Spinozas bey Erklärung des Endlichen oder Begrenzten.

Spinoza irret, wenn er annimmt, daß ein nach seiner Art endliches Ding immer durch ein anderes von gleichem Wesen Grenzen erhalten könne. Denn, wenn er die Erklärung, worinnen er dieses annimmt, erläutern will: so saget er; ein Denken erhalte durch das andere Denken seine Grenzen, aber der Körper könne durch kein Denken, und das Denken durch keinen Körper begrenzet werden. Diese zweydeutigen Worte (§ 685) kann man kraft der Anwendung, welche in einem hernach folgenden Beweise (Sittenl. 26) davon gemacht worden, nicht anders verstehen, als daß ein endliches Ding sich weder gedenken lasse, noch wirklich

da

da seyn könne, wenn man sich nicht zugleich gedenke und wenn nicht zugleich wirklich da sey ein anderes endliches Ding von gleichem Wesen, in welchem dasjenige befindlich sey, woraus verstanden werden muß, warum vielmehr diese Grenzen, als andere, in demselben vorhanden sind; folglich, welches den zureichenden Grund der Grenzen des andern in sich hält (§ 56 Grundl.): und also, da die Grenzen des andern, indem man es setzet, zugleich als wirklich gesetzet werden (§ 118 Grundl.), die Grenzen aber einen Mangel der weitern Wirklichkeit heißen (§ 468 Grundl.); welches verhindert, daß keine größere Wirklichkeit in dem andern Dinge seyn kann. Die Seele ist nach Spinozas Redensart ein denkendes Ding oder ein gewisses Denken, und muß daher, als etwas endliches, durch eine andere Seele ihre Schranken erhalten; das ist, sie kann weder gedacht werden, noch wirklich da seyn, ohne eine andere Seele, welche verhindert, daß dieselbe keine weitere Schranken hat: folglich muß in der andern Seele der zureichende Grund der ursprünglichen Einschränkungen zu finden

den

den seyn, welche ihren wesentlichen Bestimmungen ankleben. Allein, die Kraft der Seele, worinnen das Wesen und die Natur derselben bestehet (§ 66, 67 vern. Seelenl.), erhält ihre äußern Schranken durch den Stand des Leibes in der Welt, so nämlich, daß sie nichts anderes sich klar vorstellen kann, als was in denselben Leib wirket, oder in seinen Gliedmaßen eine gewisse Veränderung erreget: und die innern Schranken erhält sie durch die Beschaffenheit der sinnlichen Gliedmaßen, so ferne nämlich diese und keine andere Veränderungen denselben Gliedmaßen eingepräget werden (§ 63 vern. Seelenl.). Wer wird aber sagen, daß diese Schranken in der Seele sich nicht gedenken ließen, noch wirklich in derselben seyn könnten, wenn nicht zugleich gedacht würde und zugleich sich wirklich befände eine andere Seele, welche verhinderte, daß unsere Seele sich nicht mehrere Gegenstände vorstellen kann, als diejenigen, welche in die Gliedmaßen der Sinne wirken, und dieses nicht klarer und deutlicher, als es die Beschaffenheit der sinnlichen Gliedmaßen leidet? Vielmehr, da kein Grund erfodert wird,

warum

warum das Wesentliche sich in dem Dinge befindet (§ 156 Grundl.): so begreifet man, daß die gedachten Schranken der Kraft der Seele für sich ankleben. Spinoza bejahet also, was er hätte verneinen sollen (§ 200 Vern.). Da nun derjenige irret, welcher bejahet, was verneinet werden sollte (§ 624 Vern.): so irret Spinoza, wenn er in der Erklärung des nach seiner Art endlichen Dinges annimmt, daß solches durch ein anderes von gleichem Wesen seine Grenzen erhalten müsse; als wie ein Denken oder ein endliches denkendes Ding, durch ein anderes Denken oder ein anderes endliches denkendes Ding.

Es ist zwar Spinoza, eben wie Descartes (Anm. zu § 321 Grundl.) dessen Grundsätze er angenommen hatte (Anm. zu § 667), der Begriff von dem zureichenden Grunde im Gemüthe geschwebet, und er hat kraft desselben den Satz des zureichenden Grundes undeutlich erkannt: die deutliche Erkenntniß aber desselben mangelte ihm. Daher fehlete er bey Anwendung desselben, und erfoderte auch von den ursprünglichen Einschränkungen, welche dem Wesen der endlichen Dinge ankleben, einen zureichenden Grund. Da es nun keinen innern Grund davon giebt (§

156

156 Grundl.): so schloß er, es müßte ein äußerer Grund vorhanden seyn, und vermengte denselben mit Unrecht mit der Ursache, als der Quelle der Bestimmungen (§ 321 Grundl.); da doch eben derselbe Satz dieser zuwider ist und dergleichen Ursache nicht leidet (§ 883 Grundl.), wie diejenigen zur Genüge sehen, welche auf die ursprünglichen Schranken der Seele Acht haben. Denn die Empfindungen der Seele, indem die Schranken einen Mangel einer weitern Wirklichkeit bedeuten (§ 468 Grundl.), sind eingeschränkt oder endlich, so ferne sie verwirrt und dunkel, und folglich nicht genugsam deutlich sind (§ 32, 39 erfahr. Seelenl.), und also in der empfundenen Sache nicht alles, was sich einzel aussprechen lässet, als von einander unterschieden vorstellen (§ 24, 38 erfahr. Seelenl. und § 98 vern. Seelenl.). Warum aber dieselben verwirrt und dunkel sind: davon ist der Grund in den ursprünglichen Schranken, welche dem Wesen der Seele ankleben, zu suchen (§ 144 Grundl.); und diesen müssen wir kraft des Satzes des Widerspruchs zulassen (§ 142 Grundl.), so ferne nämlich es sich nicht widerspricht, daß dergleichen Schranken in der vorstellenden Kraft, welche wir durch die Erfahrung in der Seele wahrnehmen, befindlich sind. Wenn daher Spinoza genugsam deutliche Begriffe von der Grundlehre gehabt, und

sowol

sowol von dem Satze des Widerspruchs, als dem Satze des zureichenden Grundes, den rechten Gebrauch gemacht hätte, wie wir in unserer Grundlehre gethan haben: so würde er nimmermehr in solche Verwirrungen gerathen seyn, als man in seinen Erklärungen antrifft; und er würde auch die ersten Begriffe nicht aus seiner in dem Gemüthe vorhergefaßten Meinung (Anm. zu § 677), sondern aus den Sachen selbst hergeleitet haben: und in diesem Falle hätte er selbst befunden, daß jene mit diesen keinesweges übereinstimmete.

§ 687.

Die Spinozisterey beruhet auf vergebens angenommenen, verwirrten und zweydeutigen Gründen. Gründe der Spinozisterey.

Denn Spinoza suchet seine Meinung von einem einzigen unendlichen bestehenden Dinge, aus dessen nothwendigen Abwechselungen der Weisen in seinen Eigenschaften die übrigen Dinge insgesamt hervorkommen, das ist die Spinozisterey (§ 671), aus seinen Erklärungen und Grundsätzen zu erweisen. Weil er sich aber auf Descartes Grundsatz verlässet, daß dasjenige wahr sey, was man klar und deutlich empfindet, oder, nach seiner Redensart, sich gedenket: so beweiset er

das-

dasjenige nicht, was er in seinen Erklärungen annimmt. Solche Beweisgründe, worunter auch die Erklärungen gehören (§ 562 Vern.), welche eines Beweises bedürfen, aber ohne Beweis angenommen werden, sind vergebens angenommene Gründe (§ 843 Vern.). Daher gebrauchet Spinoza bey Erweisung seiner Meinung vergebens angenommene Gründe: und folglich beruhet die Spinozisterey auf vergebens angenommenen Gründen. Welches das erste war.

Weiter vermenget derselbe in seinen Erklärungen die Eigenschaft mit den wesentlichen Bestimmungen (§ 679), die Weisen mit den eigentlich so genannten Eigenschaften (§ 681) und dem von einem andern seyenden Dinge (§ 682), imgleichen das bestehende Ding mit dem von sich selbst seyenden Dinge (§ 684). Weil er also in seinen Erklärungen verschiedenes für einerley hält: so unterscheidet er dasjenige, was sich in den Dingen einzel aussprechen lässet, nicht genugsam von einander. Da nun dieses eine verwirrte Vorstellung ist, wenn

wir vieles, was in einer klar empfundenen Sache sich besonders aussprechen lässet, nicht von einander unterscheiden (§ 39 erfahr. Seelenl.); und dieses ein verwirrter Begriff ist, wenn wir die Merkmale desselben nicht von einander unterscheiden können (§ 88 Vern.): so sind die Begriffe, welche die Erklärungen Spinozas vorstellen (§ 152 Vern.), verwirrte Begriffe. Es erhellet aber aus dem ersten Theile des gegenwärtigen Beweises, daß diese Erklärungen Gründe sind, worauf die Spinozisterey beruhet. Daher beruhet die Spinozisterey auf verwirrten Gründen. Welches das andere war.

Endlich erkläret Spinoza nicht allein das Endliche, oder das, was Grenzen hat, zweydeutig (§ 685), welche Erklärung doch bey der Spinozisterey von großer Wichtigkeit ist (Anm. zu § 685): sondern es ist auch aus dem, was wir von den übrigen Erklärungen erwiesen und angemerket haben, deutlich zu erkennen, daß seine Worte beynahe insgesamt sehr zweydeutig sind, dergestalt daß, wenn man auf dieselben allein Acht

hat, man kaum durch Muthmaßungen errathen kann, was sie bedeuten sollen. Da nun aus dem, was zuerst erwiesen worden, erhellet, daß die Spinozisterey auf diesen Erklärungen, als auf ihren Gründen, beruhet: so ist allerdings klar, daß die Spinozisterey auf zweydeutigen Gründen beruhet. Welches das dritte war.

Wir sehen also, wie schlüpfrig der Grund von der ganzen Spinozisterey ist, so daß sie nicht den geringsten Beyfall verdienet, wenn man auch weiter nichts, als die Erklärungen Spinozas in Erwägung ziehet. Daß aber Spinoza sich habe überreden können, dieser Grund sey dergestalt fest und unbeweglich, daß er sein darauf aufgeführtes Lehrgebäude für erwiesen gehalten und geglaubet, es könne solches in Ansehung der Gewißheit den geometrischen Wahrheiten selbst den Vorzug streitig machen: darüber darf sich niemand wundern. Denn er hatte den Grundsatz Descartes für unstreitig angenommen, daß alles dasjenige wahr sey, was man klar und deutlich empfindet, oder wie er es lieber ausdrückte, was man auf diese Art begreifet oder sich gedenket, und war daher um den Beweis dessen, was er in den Erklärungen annahm, wenig bekümmert. Auf diese Weise geschahe

es

es dann, daß er sein Lehrgebäude auf vergebens angenommene Sätze bauete. Die klare und deutliche Empfindung, oder den Begriff, wie er es nennet, um den Verstand von den Sinnen und der Einbildungskraft zu unterscheiden, hat weder Descartes noch er selbst erkläret: sondern beyde haben es bey dem undeutlichen Begriffe bewenden lassen, welcher durch Beyspiele in dem Gemüthe erzeuget wird. Daher kam es, daß er sich einbildete, als wenn er dasjenige klar und deutlich empfände oder gedächte, wovon er doch keinen deutlichen und bestimmten Begriff bey sich abgefasset hatte, und daß er es auf der bloßen Klarheit ziemlich dunkeler und zweydeutiger Wörter beruhen ließ, welche er von seiner schon vorher in dem Gemüthe festgesetzten Meinung, ehe er noch an den Beweis derselben gedachte, erbettelt hatte. Wir lernen daher aus dem Beyspiele Spinozas, wie betrieglich das Kennzeichen der Wahrheit Descartes sey, man mag gleichwol die klare und deutliche Empfindung durch den Begriff erklären, und solche auf eine Handlung des Verstandes einschränken; denn damit werden die betrieglichen Begriffe keinesweges weggeschaffet, sondern vielmehr gar leicht zugelassen: daß also von Tschirnhausen in seiner Seelenarzney vergebliche Mühe angewendet hat, dasselbe noch mehr auszuschmücken und so hoch anzupreisen. Daß aber Spinoza in sei-

nen Erklärungen alles unter einander menget, was doch am meisten von einander hätte unterschieden werden sollen: das ist dem Mangel der Erkenntniß in den ersten Gründen der Weltweisheit zuzuschreiben. Denn aus dieser Ursache machte er solche Erklärungen, wie es seine schon vorher in das Gemüth gefaßte Meinung erheischete; ehe er noch an die Gründe gedachte, worauf er dieselben bauen wollte: da er sie sonst lieber aus den Sachen würde genommen haben, von welchen die Begriffe in der Grundlehre durch Absonderung müssen hergeleitet werden, wenn man wirkliche Begriffe verlanget und sich vor den betrieglichen hüten will. Wir erkennen also hieraus, wie sehr nothwendig eine gehörig ausgearbeitete Grundlehre sey; das ist, eine solche, welche auf wahre und dabey deutliche und bestimmte Begriffe gesetzet ist: wenn man nicht in den schweresten Dingen im Finstern tappen, und wer weis in welche Irrthümer verfallen will. Und dieses ist auch die einzige Ursache, warum wir unsern Vortrag der Weltweisheit von den ersten Gründen derselben angefangen haben, und durch sie in den übrigen Theilen der Weltweisheit ein Licht anzünden.

§ 688.

§ 688.

Spinoza hatte von der Ausdehnung keinen andern, als einen verwirrten Begriff. Denn Spinoza ließ es mit Descartes bey dem Begriffe der Ausdehnung bewenden, wie wir ihn durch die Sinne empfinden, und gab auch daher keine Erklärung davon: eben wie wir es gemeiniglich bey dem Begriffe der Farbe bewenden lassen, wie wir ihn durch die Sinne empfinden, und keine Erklärung davon geben. Wir empfinden aber die Ausdehnung in dem Körper nicht anders, als verwirrt (§ 224 Weltl.). Daher hatte Spinoza von der Ausdehnung keinen andern, als einen verwirrten Begriff.

Was Spinoza für einen Begriff von der Ausdehnung gehabt habe.

Daß weder Descartes, noch nach ihm Spinoza, dieses eingesehen habe: davon war die Ursache, daß jener nicht durch einen deutlichen Begriff erklärete, was das sey, etwas klar und deutlich empfinden; noch auch dieser, was es sey, eine Sache sich auf diese Art gedenken. Daher meinte Descartes, er empfände die Ausdehnung klar und deutlich, so ferne er sich bewußt war, daß er dieselbe in den Körpern empfinde, und so ferne er glaubte, sie sey nicht einerley mit dem Den-

ken, sondern dieses sey von jener etwas Unterschiedenes, weil das Denken und die Ausdehnung nicht als einerley erkannt werden: und aus eben der Ursache bildete sich Spinoza ein, er begriffe die Ausdehnung. Nämlich in der Sache selbst kommt er mit Descartes überein, nur daß er die Worte desselben verändert hat.

§ 689.

Irrthum Spinozas in dem Begriffe der Ausdehnung.

Spinoza hält die Ausdehnung mit Unrecht für etwas Wirkliches. Denn Spinoza hält die Ausdehnung für eine Eigenschaft Gottes, wodurch das unendliche und ewige bestehende Wesen desselben abgebildet wird (§ 671): und also hält er sie für etwas Wirkliches (daselbst). Nun ist aber die Ausdehnung eine Erscheinung (§ 225 Weltl.), und nichts Wirkliches (Anm. zu § 5). Daher hält Spinoza dieselbe mit Unrecht für etwas Wirkliches.

Wer da erkennet, daß die Ausdehnung nichts Wirkliches ist, was sich in einem Dinge befindet, sondern ein anderes Wirkliches voraussetzet, wodurch, wenn es undeutlich empfunden wird, solches in dem Dinge erscheinet; gleichwie die Farbe nichts Wirkliches

in

in dem Körper sich befindendes ist, sondern etwas anderes in demselben voraussetzet, durch dessen verwirrte Empfindung der Begriff der Farbe erzeuget wird; und wer da genugsam einsiehet, wie der Begriff von der Ausdehnung in der Seele entstehet (§ 103 vern. Seelenl.): der wird aus diesem einzigen die Ungereimtheit der Spinozisterey erkennen. Daß die Ausdehnung etwas Wirkliches sey, welches das Wesen des körperlichen bestehenden Dinges ausdrücke: das nimmt Spinoza mit Descartes bloß an, er beweiset es aber nicht, weil er sich auf den sehr trieglichen Grundsatz von der klaren und deutlichen Empfindung verläßt. Wir aber haben den Satz, daß dieselbe nichts Wirkliches, sondern eine Erscheinung sey, welche in dem Wirklichen ihren genugsamen Grund hat, aus wahren Begriffen hergeleitet (§ 225 Weltl.). Wenn Descartes und Spinoza eben so große Aufmerksamkeit auf die Ausdehnung gewendet hätten, als sie bey Untersuchung des Begriffs von der Farbe angewendet haben: so würden sie den Irrthum, welchen wir in dem gegenwärtigen Satze an ihnen bemerket, leicht vermieden haben.

§ 690.

Die Ausdehnung lässet sich in dem Verstande Spinozas nicht für sich geden- Der Begriff der Ausdehnung lässet

sich in andere auflösen.

gedenken. Denn die Ausdehnung ist das Zugleichseyn des Mannichfaltigen, was außerhalb einander ist, in einem, und entstehet aus der Vereinigung des Mannichfaltigen, welches sich außerhalb einander befindet (§ 548 Grundl.); wenn man den Begriff desselben, der eingeführten Bedeutung (§ 567 Grundl.) und dem gemeinen Gebrauche im Reden gemäß, deutlich erklären will (§ 568 Grundl.): das ist, aus der Ausdehnung der Körper, welche eine Versammlung von einfachen bestehenden Dingen sind (§ 176 Weltl.), die aus etwas entstehet, was nicht ausgedehnet ist (§ 223 Weltl.), nämlich aus Versammlung der Einheiten selbst (§ 221 Weltl.). Wir empfinden auch die Ausdehnung nicht anders, als so ferne wir uns vieles, was außerhalb einander ist, in einem vorstellen (§ 548 Weltl.), und also empfinden (§ 24 erfahr. Seelenl.): nämlich der Begriff der Ausdehnung entstehet in der Seele, so ferne dieselbe den innern Zustand der Einheiten in eines verwirret (§ 103 vern. Seelenl.). Wenn man also die Ausdehnung, ohne welche die Körper nicht empfunden, oder nach Spinozas

Redens-

Redensart, nicht gedacht werden können (§ 122 Weltl.), deutlich empfinden oder erkennen wollte: so müßte man die Einheiten, deren Versammlung die Körper ausmachet, und ihren innern Zustand kennen, auch wissen, wie durch dieselbe vieles in einem vorgestellet wird; oder, wenn man es lieber allgemein ausdrücken will, man muß erkennen, welches das Mannichfaltige ist, was sich außerhalb einander befindet, und wie solches in einem zugleich ist. Die Erkenntniß der Ausdehnung setzet also die Erkenntniß des Mannichfaltigen außerhalb einander sich befindenden, und die Vereinigung desselben voraus: und insonderheit setzet die Erkenntniß von der Ausdehnung der Körper voraus, die Erkenntniß der einfachen bestehenden Dinge und ihres innern Zustandes, imgleichen der Art und Weise, wie ihrer viele zusammen kommen, daß aus diesen vielen eines wird. Da nun nach Spinoza dasjenige für sich gedacht wird, dessen Erkenntniß die Erkenntniß keines andern Dinges voraus setzet (Sittenl. 28): so ist offenbar, daß die Ausdehnung in dem Verstande Spinozas sich keinesweges für sich gedenken lässet.

Es geschiehet nicht ohne Ursache, daß wir in dem Beweise des gegenwärtigen Satzes dasjenige, was in der Grundlehre von dem Begriffe der Ausdehnung überhaupt gesaget worden, mit dem verbinden, was wir von der Ausdehnung der Körper insbesondere in der Weltlehre, und von der Vorstellung dieser Ausdehnung in der vernünftigen Seelenlehre erwiesen haben. Denn aus demjenigen, was hier aus der Weltlehre angenommen wird, erhellet deutlicher, was es für Dinge sind, deren Erkenntniß die deutliche Erkenntniß der Ausdehnung eines körperlichen bestehenden Dinges voraus setzet: und aus dem, was wir aus der vernünftigen Seelenlehre anführen, kann man deutlicher verstehen, wie der verwirrte Begriff der Ausdehnung in der Seele, welcher aus den Schranken der vorstellenden Kraft entstehet, von dem deutlichen Begriffe unterschieden ist, welcher für den Verstand gehöret (§ 275 erfahr. Seelenl.). Wollte aber ein Spinozist sich weigern, unsere Sätze aus der Weltlehre und Seelenlehre anzunehmen, wovon man ihn doch ohne Weitläuftigkeit nicht überführen kann: so sind die aus der Grundlehre schon dazu hinlänglich; und diese kann derselbe nicht in Zweifel ziehen, wenn er es nur nicht an der gehörigen Aufmerksamkeit fehlen lässet, noch mit feindseligem Gemüthe gegen die Wahrheit, seine vorgefaßte Meinung auf das

äußerste

äusserste vertheidigen will. Wenn Spinoza erkannt hätte, daß die Ausdehnung, wie wir sie durch die Sinne empfinden, nicht anders als undeutlich empfunden werde, eben wie die Farben: so würde er den Begriff davon nimmermehr für deutlich gehalten und denselben zu dem Verstande, so ferne dieser den Sinnen und der Einbildungskraft entgegen gesetzet wird, gezogen haben. Er betrog sich, indem er sich einbildete, eine Sache könne keinesweges deutlich erkläret werden, wovon er nicht sahe, wie man sie erklären müßte: er konnte es aber nicht sehen, und dieses wegen Versäumniß der ersten Gründe der Weltweisheit. Denn, wenn derselbe den Begriff des Dinges überhaupt, und die Begriffe des zusammengesetzten und einfachen insbesondere, untersuchet hätte, wie wir in der Grundlehre gethan haben: so würde er auch den Begriff von der Ausdehnung, wie dieser von den Sinnen herrühret, nicht für deutlich und einen solchen gehalten haben, welcher sich nicht in andere einfachere auflösen ließe. Ja, wenn er nur auf dasjenige, was wir von dem körperlichen bestehenden Dinge selbst durch die Sinne empfinden, Acht gehabt und mit mehrerer Scharfsinnigkeit, was darinnen unterschieden ist, von einander abgesondert hätte: so hätte es nimmermehr fehlen können, er hätte wahrnehmen müssen, daß die Ausdehnung die Erkenntniß eines wirkenden und gegen=

gen=

genwirkenden bestehenden Dinges voraus setze, und also ohne diese Erkenntniß nicht erkannt werden könne; folglich für sich selbst sich nicht gedenken lasse.

§ 691.

Warum die Ausdehnung keine Eigenschaft Gottes in Spinozas Verstande seyn könne.

Die Ausdehnung kann keine Eigenschaft Gottes in Spinozas Verstande seyn. Denn die Ausdehnung lässet sich in Spinozas Verstande nicht für sich selbst gedenken (§ 690). Da nun nach demselben eine iede von den Eigenschaften des einzelen bestehenden Dinges für sich muß gedacht werden (Sittenl. 30), wie er daselbst aus den Erklärungen des bestehenden Dinges und der Eigenschaft (§ 673, 674) schließet: so kann die Ausdehnung keine Eigenschaft Gottes seyn, als welchen er für das bestehende Ding hält (§ 672).

Wir haben zwar bereits anderswo gezeiget, daß Gott nicht ausgedehnt seyn könne (§ 85, 1 Th. nat. Gottesg. und § 38, 2 Th. nat. Gottesg.): hier aber, wo wir uns vorgenommen haben, die Spinozisterey umzustürzen, haben wir solches aus den Grundsätzen Spinozas selbst erweisen müssen. Im übrigen mögen diejenigen zusehen, ob sie nicht Spi-

noza

noza mehr einräumen, als recht ist, welche die Ausdehnung zu einer Eigenschaft Gottes machen, und sich einbilden, man könne denselben nicht ohne Ausdehnung gedenken: und sie mögen überlegen, ob nicht dieser Irrthum leicht in eine heimliche Spinozisterey ausschlagen könne, wie aus dem Folgenden deutlicher erhellen wird.

§ 692.

Irrthum Spinozas, indem er Gott eine Ausdehnung zuschreibet.

Da derjenige irret, welcher bejahet, was verneinet werden sollte (§ 624 Vernunftl.); und aber in Spinozas Verstande verneinet werden muß, daß die Ausdehnung eine göttliche Eigenschaft sey (§ 691): **so irret Spinoza, wenn er behauptet, die Ausdehnung sey eine Eigenschaft Gottes, oder Gott sey ein ausgedehntes Ding** (Sittenl. 102).

Es ist nicht nöthig, daß wir den vorgegebenen Beweis, auf welchen Spinoza sich an dem angezogenen Orte berufet, umstoßen. Denn er beruhet auf solchen Gründen, welche wir als vergebens angenommen, verwirrt und zweydeutig verwerfen (§ 687). Es ist schon überflüssig genug, daß wir dargethan haben, daß auch nicht einmal in Spinozas Verstande, das ist, nach seinen Erklärungen, die

die Ausdehnung eine Eigenschaft Gottes seyn könne. Es gilt auch nicht, wenn man uns einwenden wollte, unser Beweis löse sich in unsern Begriff von der Ausdehnung auf (§ 992 Vern.), aus welchem wir nämlich geschlossen haben, die Ausdehnung lasse sich in dem Verstande Spinozas nicht für sich gedenken (§ 690): und also löse er sich in unsere Gründe auf, nach welchen also nur allein derselbe eines Irrthums beschuldiget werden könne. Denn einen Irrthum kann man nicht anders, als aus wahren Gründen, widerlegen; er müßte dann den Gründen des Irrenden gerade zu widersprechen: in welchem Falle, wenn man nicht von der Wahrheit der Gründe überführet ist, derselbe nur bloß aus zugegebenen Gründen widerleget wird, und es ist dadurch nicht erhärtet, daß dasjenige, was man verwirft, falsch sey; sondern nur, daß es selbst mit den Gründen des Irrenden nicht bestehen könne. Es wird uns daher niemand tadeln, daß wir aus einem angenommenen wahren Grunde, welchen der Irrende nicht erkennet, einen Irrthum widerlegen.

§ 693.

Die Unendlichkeit der Ausdehnung ist von Spinoza nicht erwiesen.

Spinoza hat nicht erwiesen, daß eine unendliche Ausdehnung möglich sey. Denn daher, daß derselbe von der Ausdehnung, wie sie durch die Ein-

bildungs-

bildungskraft undeutlich empfunden wird, willkührlich die Schranken wegnimmt, folget noch nicht, daß ein Ausgedehntes ohne Schranken möglich sey: sondern die Möglichkeit dieses Begriffes, welchen man durch willkührliche Bestimmung herausgebracht hat, muß erwiesen werden; indem dergleichen Begriffe eben sowol unmöglich, als möglich seyn können (§ 720 u. f. Vern.). Dieses aber thut Spinoza nirgends, weil er sich auf den zweydeutigen Grundsatz verläßset, daß dasjenige wahr sey, was klar und deutlich empfunden, oder nach seiner Art zu reden, begriffen wird, und, weil er die Ausdehnung für etwas Wirkliches hält (§ 689), und annimmt, daß sie ohne Grenzen seyn könne. Es erhellet also hieraus, daß er die Möglichkeit einer unendlichen Ausdehnung nicht erwiesen habe.

Ob auch gleich derselbe die Ausdehnung zu einer Eigenschaft Gottes machet (§ 671); die göttlichen Eigenschaften aber unendlich sind (§ 672): so läßset sich doch auch daraus noch nicht verstehen, daß es eine unendliche Ausdeh-

nung

nung gebe und solche also möglich sey (§ 170 Grundl.). Denn die Ausdehnung kann nicht einmal in Spinozas Verstande eine Eigenschaft Gottes seyn (§ 691): folglich wird dadurch, daß man sie für eine Eigenschaft Gottes hält, keinesweges erwiesen, daß eine unendliche Ausdehnung möglich sey. Daher halten auch nicht einmal Spinozas Grundsätze dasjenige in sich, woraus folgen sollte, daß eine unendliche Ausdehnung möglich sey.

Da nun Spinoza selbst keinen Beweis von der unendlichen Ausdehnung gegeben hat, solche auch aus seinen Grundsätzen nicht bewiesen werden kann; wenn man nicht aus denselben etwas schließen will, was doch keinesweges daraus folget: so ist allerdings offenbar, daß die Möglichkeit einer unendlichen Ausdehnung auf keine Weise von demselben bewiesen worden.

Die Möglichkeit einer unendlichen Ausdehnung, wenn anders dieselbe der Wahrheit nicht widerspricht, lässet sich nicht so leicht erweisen. Denn da das Ausgedehnte aus etwas entstehet, welches nicht ausgedehnt ist (§ 223

(§ 223 Weltl.), wenn nämlich die Einheiten der materialischen Dinge, das ist, einfache bestehende Dinge (§ 182 Weltl.), sich versammeln (§ 221 Weltl.): so müßte derjenige, welcher die Möglichkeit einer unendlichen oder uneingeschränkten Ausdehnung erweisen wollte, darthun, daß einfache bestehende Dinge möglich wären, durch deren Versammlung in den Erscheinungen eine unendliche Ausdehnung entstünde. Wer siehet aber nicht (es müßte dann iemand in der Lehre von den Einheiten ganz unwissend und unerfahren seyn), daß dieses ein Beweis ist, welchen nicht leicht iemand auf sich nehmen wird. Es ist also nicht so gar leicht, den Beweis zu führen, ob eine unendliche Ausdehnung möglich oder unmöglich sey. Man vermenget hierbey das Eingebildete mit dem Wirklichen: obgleich Spinoza Descartes Benennung der klaren und deutlichen Empfindung verabscheuet, und das Wort Begriff dafür gesetzet hat; damit wir dasjenige, was wir uns einbilden, nicht mit dem vermengen sollen, was wir verstehen, oder was von dem Verstande als wahr gefasset wird. Spinoza würde die unendliche Ausdehnung nimmermehr als möglich angenommen und behauptet haben, daß durch dieselbe das göttliche Wesen ausgedrücket werde: wenn er nicht die verwirrte Empfindung, welche für die Einbildungskraft gehöret, mit dem deutlichen Begriffe,

welchen sich der Verstand machet, vermenget hätte. Es ist nicht genug, daß wir die Ausdehnung der Körper durch die Sinne undeutlich empfinden, und indem wir sie uns als abgesondert einbilden, keine Widerstrebung in uns verspüren, wenn wir eine Ausdehnung, so groß diese auch seyn möchte, uns immer größer dichten oder willkührlich setzen: um daraus die Folge zu machen, daß eine unendliche Ausdehnung möglich, und folglich ein unendliches ausgedehntes Ding möglich sey. Wenn diese Art zu beweisen gelten soll: so wird nichts mehr seyn, was sich nicht solchergestalt beweisen ließe. Denn, warum sollte man nicht auf eben die Art beweisen können, daß eine unendliche Farbe, oder eine unendliche Süßigkeit möglich sey?

§ 694.

Irrthum Spinozas von dem Ursprunge der Körper.

Die Körper können nicht aus Abwechselung der Weisen in einer göttlichen Eigenschaft, nämlich der unendlichen Ausdehnung, entstehen, und man kann sie auch in Spinozas Verstande keine Weise nennen, welche das Wesen Gottes, so ferne derselbe als ein ausgedehntes Ding betrachtet wird, auf gewisse und bestimmte Art ausdrücket. Denn die

Aus-

Ausdehnung ist nicht einmal in Spinozas Verstande eine Eigenschaft Gottes (§ 691). Wenn also gleich die Körper durch Abwechselung der Weisen in der unendlichen Ausdehnung entstünden: so könnte man doch nicht sagen, daß sie durch Abwechselung der Weisen in einer göttlichen Eigenschaft entstünden. Denn die Ausdehnung ist weiter nichts, als eine Erscheinung (§ 226 Weltl.), und kann für nichts Wirkliches gehalten werden (§ 689): und alle Körper entstehen aus etwas, welches nicht ausgedehnet ist (§ 223 Weltl.). Wenn also gleich die Ausdehnung eine Eigenschaft Gottes wäre, wie Spinoza haben will (Sittenl. 102): so könnte man doch nicht sagen, daß die Körper aus Abwechselung der Weisen einer göttlichen Eigenschaft entstünden. Daher ist klar, daß die Körper keinesweges aus Abwechselung der Weisen einer göttlichen Eigenschaft, nämlich der unendlichen Ausdehnung, entstehen. Welches das erste war.

Da es unmöglich ist, daß Gott ausgedehnt wäre (§ 85, 1 Th. nat. Gottesg. und § 38, 2 Th. nat. Gottesgel.), ja die

Ausdehnung nicht einmal in Spinozas Verstande eine Eigenschaft Gottes seyn kann (§ 691): so kann Gott nicht einmal nach Spinozas Grundsätzen als ein ausgedehntes Ding betrachtet werden, und die Ausdehnung drücket auch nicht das unendliche Wesen Gottes aus. Daher kann man auch nicht in Spinozas Verstande die Körper eine Weise nennen, welche das Wesen Gottes, so ferne derselbe als ein ausgedehntes Ding betrachtet wird, auf gewisse und bestimmte Weise ausdrücket. Welches das andere war.

Die gleichförmige Ausdehnung ohne alle Schranken, das ist, ohne Figuren betrachtet (§ 621 Grundl.), ist ein eingebildeter Begriff, dergleichen der gemeine Mann dem Raume zuschreibet, weil er es bey dem eingebildeten Begriffe desselben bewenden lässet (§ 599 Grundl.), und um welches willen Heinrich Morus, und Joseph Raphson, welcher ihm folget, den Raum für eine Eigenschaft Gottes gehalten haben, welche das unendliche und wahrhaftig unbegrenzte Wesen desselben ausdrückte, eben so, wie Spinozas Sätze es haben wollen (Anmerk. zu § 599 Grundl.). Der Ursprung der Körper durch die Abwechselung der Weisen in der Ausdeh-

nung,

nung, muß also unter die Mißgeburten der Einbildungskraft gezählet werden, so ferne nämlich, als nach demselben die Macht Gottes der gleichförmigen Ausdehnung mancherley Schranken oder verschiedene Figuren giebet. Ich sehe auch nicht, warum derjenige, welcher die Ausdehnung für etwas Wirkliches hält, nicht am Ende Spinozas Meinung annehmen sollte. Denn da eine iede Wirklichkeit in dem allerhöchsten Grade möglich ist (§ 12): so wird derselbe auch die unendliche Ausdehnung für möglich erkennen. Und da in Gott, als dem vollkommensten Wesen (§ 14), alle Wirklichkeit in dem allerhöchsten Grade anzutreffen ist (§ 15): so wird er demselben auch leicht die unendliche Ausdehnung als eine Eigenschaft beylegen, und dieses selbst nach der wahren Erklärung der Eigenschaft (§ 146 Grundl.), weil er nämlich die höchste Vollkommenheit als das Wesen desselben betrachtet (§ 168 Weltl.). Wenn nun die Körper durch Abwechselung der Weisen in der Ausdehnung entstehen: so kann derselbe nicht sehen, warum er außer der Ausdehnung, welche in Gott ist, noch eine andere Ausdehnung annehmen sollte, welche derselben entgegen gesetzt wäre; eben wie es Spinoza ergangen ist. Daher machet er keine Schwierigkeit, demselben beyzupflichten, daß die Körper entstünden aus einer göttlichen Eigenschaft, nämlich der unendlichen

Ausdehnung, welche durch die göttliche Macht ihre Abwechselungen erhält: und auf diese Weise sind, wie Spinoza glaubete, die Körper weiter nichts, als eine gewisse Weise, welche das Wesen Gottes, so ferne derselbe als ein ausgedehntes Ding betrachtet wird, auf gewisse und bestimmte Art ausdrücket; eben wie nach Morus und Raphson, wie wir nur erst gesehen haben, die Eigenschaft, nämlich die unendliche Ausdehnung, mit Beystimmung Spinozas, das unendliche und wahrhaftig unbegrenzte Wesen desselben ausdrücket. Es ist also hieraus klar, wie sehr nöthig es ist, den verwirrten Begriff der Ausdehnung zu einem deutlichen zu bringen, wie wir in der Grundlehre gethan haben (§ 548 Grundl.), und mittelst desselben die Ausdehnung der Körper aus der Zahl der Wirklichkeiten herauszunehmen, wie von uns geschehen ist (§ 226 Weltl.). Dabey haben wir auch die wahre Quelle derselben entdecket (§ 221 Weltl. und § 103 vern. Seelenl.).

§ 695.

Was es für eine Macht sey, welche nach Spinoza die Körper hervorbringet.

Die Macht Gottes, durch welche nach Spinoza die Körper hervorgebracht werden, ist keine andere, als eine Macht, welche Weisen giebet. Denn nach Spinoza entstehen die Körper durch Abwechselung der Weisen in

einer

einer göttlichen Eigenschaft, nämlich der unendlichen Ausdehnung (§ 671). Da nun solchergestalt die Eigenschaft Gottes durch die Macht Gottes Weisen erhält, so ferne nämlich, als dadurch das Uneingeschränkte Schranken bekommt, damit dasjenige auf gewisse und bestimmte Art ausgedrücket werde, was durch die Eigenschaft als unendlich und unbegrenzet ausgedrücket ist (Sittenl. 85): so ist die Macht Gottes, durch welche die Körper hervorgebracht werden, keine andere, als eine Macht, welche Weisen giebet.

Nämlich, Spinoza leget Gott, als dem bestehenden Dinge, eine Macht bey, wodurch alles ist und geschiehet: weil wir sonst von dem, was in der Welt ist, keinen zureichenden Grund hätten, noch auch verstehen könnten, woher dieses alles wäre. Weil er aber die erschaffende Kraft als vergebens erdichtet verwarf: so ließ er Gott nicht mehr übrig, als eine Kraft, welche Weisen giebet; und diese hielte er für hinlänglich, alles dasjenige zu erklären, was da in der materialischen oder gesammten körperlichen Welt ist und geschiehet. In der That machte er auch aus eben dieser Ursache die Ausdehnung zu einer Eigenschaft Gottes, damit er den Ursprung der Körper

ohne eine erschaffende Kraft, bloß durch eine Kraft, welche Weisen giebet, erklären könnte.

§ 696.

Irrthum Spinozas von der Natur.

Spinoza machet die Macht der Natur zu der Macht Gottes, und nimmt die ganze eigentlich so genannte Natur von den Körpern, aus welchen die Welt bestehet, weg, oder, er machet die eigentlich so genannte Natur zu einem Undinge. Denn die Macht der Natur ist eine solche Macht, welche die Weisen hervorbringet (§ 853, 1 Th. nat. Gottesg.). Nun machet aber Spinoza die Macht Gottes nur bloß zu einer solchen, welche Weisen giebet (§ 695). Daher machet er die Macht der Natur zu der Macht Gottes. Welches das erste war.

Die gesammte Natur ist die Versammlung aller bewegenden Kräfte, welche die in der Welt zugleich seyenden Körper zusammen genommen, in sich fassen (§ 507 Weltl.), und in derselben ist der Grund anzutreffen, warum vielmehr diese als andere Veränderungen sich in der Welt eräugen (§ 505 Weltl.). Nun

erken=

erkennet aber Spinoza keine andere, als nur eine solche Macht Gottes, wodurch die Ausdehnung, als die Eigenschaft desselben, solche Weisen erhält, daß auf diese Art die Körper und ihre Veränderungen in der materialischen Welt hervorkommen (§ 671): und diese Macht machet er zu derjenigen, welche der Ausdehnung die Weisen giebet (§ 695). Solchergestalt nimmt er also die ganze eigentlich so genannte Natur von den Körpern, aus welchen die Welt bestehet (§ 119 Weltl.), weg: und weil er leugnet, daß die eigentlich so genannte Natur da seyn könne; so machet er dieselbe zu einem Undinge (§ 137 Grundl.). Welches das andere war.

Spinoza hat in diesem Stücke Descartes zum Vorgänger. Denn, weil dieser die Ausdehnung für das Wesen des Körpers oder für eine Eigenschaft hielte, welche dasselbe ausdrückte; dabey aber merkte, daß aus dem undeutlichen Begriffe, welchen er von der Ausdehnung hatte, die inwohnende Kraft der Körper, als die Quelle der Veränderungen (§ 136 Weltl.), nicht folgte, als welche man sich wie ein bestehendes und von der Materie, oder demjenigen, was ausgedehnt ist

(§ 141 Weltl.), unterschiedenes Ding gedenken muß (§ 301 Weltl.): so nahm er alle thätige Kraft von den Körpern weg, und legte solche Gott allein bey. Wenn aber die Körper ohne alle Thätigkeit gedacht werden: so muß man, weil die thätige Kraft ihre Natur ist (§ 145 Weltl.), die Natur ein Unding nennen (§ 137 Weltl.). Daher nennet auch Robert Boyle die Natur einen Götzen, welchen man nicht ohne Verunehrung des höchsten Wesens dichtete: und Sturm ziehet dieses Wort als einen leeren Schall durch. Es erhellet also hieraus, wie nöthig die Erkenntniß der Lehre von den Einheiten ist, welche in der Weltlehre abgehandelt wird, und woraus zu erkennen ist, daß man den Körpern eben sowol eine thätige Kraft (§ 180 Weltl.), als eine Ausdehnung, beylegen müsse (§ 223 Weltl.), und warum beyde nicht anders, als zwey verschiedene bestehende Dinge erscheinen können (§ 301 Weltl.), da sie doch nur bloß bestandmäßige Erscheinungen sind (§ 300 Weltl.), wovon die Wirklichkeit sich in den Einheiten befindet (§ 192 Weltl.), außer welchen nichts Bestehendes in den Körpern anzutreffen ist (§ 177 Weltl.). Es unterscheidet zwar Spinoza die ursprüngliche Natur von der entsprungenen Natur (Sittenl. 70): er hält aber das Wesen und die Natur mit Descartes für gleichgültige Wörter; wie man sonst insgemein das Wesen

sen und die Natur mit einander vermenget, und auch alle diejenigen mit einander vermengen müssen, welche die Natur unter die Undinge rechnen, und sagen, sie sey ein Götze, den man dem höchsten Wesen an die Seite setze. Denn er saget, die ursprüngliche Natur sey dasjenige, was in sich ist und für sich kann gedacht werden, oder solche Eigenschaften, welche ein ewiges und unendliches Wesen ausdrücken; das ist, Gott, so ferne derselbe, als eine freye Ursache (nämlich frey von allem äußerlichen Zwange) betrachtet wird: die entsprungene Natur aber sey dasjenige, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder einiger von desselben Eigenschaften folget; das ist, alle Weisen der göttlichen Eigenschaften, so ferne sie betrachtet werden als Dinge, welche in Gott sind, und welche ohne Gott weder seyn noch gedacht werden können. Er erkläret sich aber unten selbst (Sittenl. 86), daß nach ihm dasjenige zu dem Wesen eines Dinges gehöre, ohne welches das Ding, und auch umgekehrt, welches ohne das Ding nicht seyn noch gedacht werden kann. Da nun derselbe behauptet, man müsse sich Gott durch solche Eigenschaften gedenken, deren iede ein ewiges und unendliches Wesen ausdrücket (§ 672); die Dinge aber, welche außer Gott sind, oder die besondern Dinge, nur bloß für Weisen hält, durch welche die Eigenschaften Gottes auf ge-

wisse

wisse und bestimmte Art ausgedrücket werden (Sittenl. 64); und daher den Körper erkläret durch eine Weise, welche das Wesen Gottes, so ferne man solches als etwas Ausgedehntes betrachtet, auf gewisse und bestimmte Art ausdrücke (Sittenl. 85): wer sollte hieraus nicht deutlich sehen, daß der ganze Unterschied zwischen der ursprünglichen Natur und der entsprungenen Natur nicht gesetzet werde in die Verschiedenheit der thätigen Kraft der besondern Dinge und Gottes; sondern in die Verschiedenheit des Wesens Gottes und der besondern Dinge? Uebrigens kann man von denen, welche Natur und Wesen nicht von einander unterscheiden, nicht anders sagen, als daß sie die Natur und Gott eben so, wie Spinoza, mit einander vermengen, weil dieser den Unterschied, welcher von dem Wesen hergenommen wird, ebenfals einräumet; es sey gleichwol also, daß sie die Wirksamkeit derer Dinge, welche dieses Wesen haben, anders erklären: denn der Streit zwischen Spinoza und seinen Gegnern ist nicht von dem Wesen der Dinge, sondern von der Wirksamkeit derselben. Wir haben zwar gleichfals gezeiget, daß eine und dieselbe Kraft der Seele sowol das Wesen als die Natur derselben ausmache (§ 66, 67 vern. Seelenl.): allein, wir haben nicht weniger erwiesen, daß diese Kraft nicht in einer und derselben Absicht das Wesen und die Natur der Seele sey;

sondern

sondern sie mache das Wesen aus, so ferne sie vielmehr auf diese als auf andere Vorstellungen, welche vielmehr in dieser als in einer andern Ordnung zur Wirksamkeit sollen gebracht werden, eingeschränket wird: die Natur derselben aber, so ferne sie solche zur Wirksamkeit bringet (§ 68 vern. Seelenl.); so daß durch die Natur dasjenige zur Wirklichkeit gelanget, was man durch das Wesen als möglich erkennet. Solchergestalt unterscheiden wir das Wesen der Seele und die Natur derselben genugsam von einander, wie es nämlich beyderley Begriffen gemäß ist. Diesen Unterschied aber kann Spinoza nicht einmal in der Seele zulassen, indem er die Wirksamkeit oder die Macht, nach welcher dasjenige, was da ist, zur Wirksamkeit gelanget, Gott allein zuschreibet, und aus der entsprungenen Natur in dem so genannten Gegensatze des Wesens, ein Unding machet.

§ 697.

Spinoza hat nicht erwiesen, daß in der ganzen Natur nicht zwey oder mehrere bestehende Dinge gleiches Wesens oder gleicher Eigenschaft seyn könnten (Sittenl. 22). Denn die ganze Stärke der Schlüsse, auf welchen der vorgegebene Beweis beruhet, kommt darauf

Unmöglichkeit, daß zwey bestehende Dinge gleiches Wesens da seyn sollten, von Spinoza nicht erwiesen.

darauf an, daß sonst einerley nicht von einander unterschieden werden könnte, und daher eines und dasselbe Ding wäre. Da derselbe die Eigenschaft mit den wesentlichen Bestimmungen vermenget (§ 679): so ist es eben so viel, als wenn er sagte; zwey bestehende Dinge, welche einerley gemeinsames Wesen hätten, könnten durch das Wesen nicht von einander unterschieden werden. *Allein*, dieses kommt daher, weil er die Eigenschaft, durch welche seiner Meinung nach das Wesen des bestehenden Dinges, oder besser zu reden, des Dinges überhaupt (§ 673), ausgedrücket wird, für etwas Uneingeschränktes annimmt, oder in dem Stande ansiehet, da es die ursprünglichen Schranken abgeleget hat: und *also*, so ferne es eine gewisse höhere Gattung, zum Beyspiele, den Körper überhaupt, ausmachet, und folglich ein gewisses allgemeines Ding vorstellet (§ 230 Grundl.). Da nun die allgemeinen Dinge nicht wirklich da sind (§ 235 Grundl.), sondern nur allein die besondern, welche auf alle Weise bestimmet sind (§ 226, 227 Grundl.); die ursprünglichen Schranken aber, welche die wesentlichen Bestimmun-

stimmungen an sich haben und wodurch die Wesen der Dinge von einander unterschieden werden, ihnen dergestalt ankleben, daß sie von ihnen sich nicht absondern lassen (§ 894, 895, 1 Th. nat. Gottesg.): so ist allerdings klar, daß derselbe keinesweges erwiesen habe, daß nicht zwey oder mehr bestehende Dinge gleicher Natur, oder welche ein gemeinsames Wesen unter einander haben, in der gesammten Natur seyn könnten.

Es hilft nichts, wenn man hierbey den Einwurf machen wollte: Spinoza nehme das bestehende Ding nicht in dem gewöhnlichen Verstande (§ 683), sondern vermenge solches mit dem von sich selbst seyenden Dinge (§ 684); und also sey es eben so viel, als wenn er gesaget hätte: es könnten nicht zwey von sich selbst seyende Dinge seyn, welche einerley Wesen hätten; und dieses halte nichts in sich, welches der Wahrheit entgegen wäre. Denn Spinoza mißbrauchet diesen Satz, sein Lehrgebäude damit zu übertünchen. So stehet es auch keinem Weltweisen an, dasjenige in seinen Erklärungen unter einander zu mengen, was da hätte unterschieden werden sollen, damit ihre Zweydeutigkeit gestatten möge, solche Sätze daraus zu folgern, welche sich sonst keinesweges daraus hätten herleiten

lassen.

lassen. Da Spinoza die Ausdehnung für eine Eigenschaft hält, welche ein unendliches und ewiges bestehendes Ding ausdrücket: so folget freylich kraft dieses Satzes, daß es nicht mehr als ein einziges ausgedehntes bestehendes Ding gebe; daß solches das von sich selbst seyende Ding sey, und daß durch die Macht oder Kraft desselben bestehenden Dinges, in beständigen Abwechselungen seiner Weisen, die Körper hervorkommen. Und hieraus wird noch ferner durch Schlüsse herausgebracht: daß die Welt ewig und ein nothwendiges Ding sey; daß in derselben alles nach einer blinden oder unvermeidlichen Nothwendigkeit geschehe, und in ihr keine Absichten statt haben: dergleichen Schlüsse Spinoza auch daraus hergeleitet hat. Wenn derselbe die Begriffe des von sich selbst seyenden und des bestehenden Dinges, wie es billig gewesen wäre, von einander unterschieden, und nicht mehr, als die Unmöglichkeit mehrerer von sich selbst seyenden Dinge, welche völlig einerley Wesen haben, erwiesen hätte: so wäre kein Irrthum aus einer Verwirrung zu befürchten gewesen. Es ist daher nöthig, daß man nichts als erwiesen annimmt, was nach der eingeführten Bedeutung der Wörter nicht angenommen werden kann, und daß man die Zweydeutigkeit, welche auf Abwege führet, wegräumet. Der Irrthum Spinozas kommt daher, daß er alle Schranken für

Weisen

Weisen gehalten, und die ursprünglichen Schranken, welche den wesentlichen Bestimmungen für sich ankleben, und für sich selbst, das ist, ohne etwas anderes vorauszusetzen, sich gedenken lassen, von den veränderlichen, welche abwechseln können, indem jene einerley bleiben, nicht unterschieden hat: imgleichen daher, daß er stillschweigends als einen Grundsatz angenommen hat; ein iedes bestehendes Ding müsse unendlich seyn, folglich könne das Wirkliche, wodurch man es sich gedenket, ganz und gar keine Grenzen vertragen.

§ 698.

Das Gegentheil wird gezeiget.

Nach der gewöhnlichen Bedeutung ist es dem Begriffe des bestehenden Dinges nicht zuwider, daß mehrere derselben von einer Gattung oder einer Art sind: ja es giebt wirklich mehrere dergleichen. Denn nach der gewöhnlichen Bedeutung ist das bestehende Ding ein solches, worinnen das Wesentliche und die Eigenschaften einerley bleiben, da inzwischen die Weisen sich wechselsweise ändern (§ 770 Grundl.). Die Gattungen und Arten der Dinge haben einerley Wesentliches (§ 233, 234, 247 Grundl.), imgleichen einerley

Eigenschaften, und sowol die nächste als die entfernte Möglichkeit von einerley Weisen, welche unter einer Bedingung von ihnen ausgesaget werden (§ 268, 269 Grundl.). Daher ist es dem Begriffe des bestehenden Dinges in der gewöhnlichen Bedeutung keinesweges zuwider, daß ihrer mehrere von einer Gattung oder einer Art sind. Welches das erste war.

Eine iede Seele ist ein bestehendes Ding (§ 48 vern. Seelenl.), und es kann niemand leugnen, daß dieselben wirklich da seyen (§ 21 erfahr. Seelenl.). Das Wesen einer ieden Seele bestehet in einer Kraft, sich die Welt vorzustellen, welche von außen durch den Stand des Leibes in der Welt, und von innen durch die Beschaffenheit der sinnlichen Gliedmaßen eingeschränket wird (§ 66 vern. Seelenl.). Sie haben also insgesamt einerley Wesen mit einander gemein: folglich, weil die einzeln Dinge in so ferne von einer Gattung und Art sind, als sie einerley wesentliche Bestimmungen haben (§ 254 Grundl.); sind dieselben von einer Gattung oder einer Art. Daher giebt es wirklich mehrere be-

stehen-

stehende Dinge von einer Gattung oder einer Art. So sind auch die Körper Versammlungen einfacher bestehenden Dinge (§ 176 Grundl.), welches die Einheiten derselben sind (§ 182 Grundl.). Daß aber alle Einheiten zu einer Gattung oder einer Art gehören, das ist aus der ganzen Lehre von denselben, welche in der Weltlehre vorgetragen worden, deutlich zu ersehen. Es giebt also so viel bestehende Dinge von einer Gattung oder einer Art, als Einheiten der materialischen Dinge sind. Und hieraus erhellet aufs neue, daß mehrere bestehende Dinge von einer Gattung oder einer Art wirklich sind. Welches das andere war.

Man würde einen vergebenen Einwurf machen, wenn man sagen wollte: die Seelen und Einheiten der materialischen Dinge wären keine bestehenden Dinge in Spinozas Verstande. Denn Spinoza nimmt das bestehende Ding nicht in der gewöhnlichen Bedeutung, und bringet stillschweigends in den Begriff desselben das Daseyn von sich selbst hinein (§ 684). Er hätte aber das Wort, bestehendes Ding, in der gewöhnlichen Bedeutung nehmen, und alsdann, wenn er gekonnt hätte, erweisen sollen, daß in derselben

Bedeutung ein iedes bestehendes Ding ein von sich selbst seyendes Ding seyn müsse: dieses aber hat er nicht erwiesen, und auch nicht erweisen können. Daß man mit zweydeutigen Worten in die Begriffe hinein bringet, was nicht in denselben statt haben kann; und daß man ihre Wirklichkeit nicht erweiset, wie Spinoza gethan hat: das ist nicht allein den Regeln einer richtigen Lehrart entgegen; sondern es ist auch eine Quelle der Irrthümer (§ 631 Vern.), weil aus einem Irrthume selbst bey der erweisenden Lehrart, deren sich Spinoza zu Errichtung seines Lehrgebäudes bedienen wollen, ihrer mehrere folgen (§ 628 Vern.). Es wird daher niemand mit Recht an uns tadeln können, daß wir aus wahren Gründen wider Spinoza streiten, und nach entdeckter Falschheit der betrieglichen Begriffe, den daraus hergeleiteten Schlüssen solche Sätze entgegen setzen, welche aus wahren Gründen sind erwiesen worden: man müßte dann die beste Art zu widerlegen verwerfen wollen (§ 1036 Vern.).

§ 699.

Die Unmöglichkeit der Schöpfung ist von Spinoza nicht erwiesen.

Spinoza hat nicht erwiesen, daß ein bestehendes Ding nicht von einem andern bestehenden Dinge könne hervorgebracht werden, ja, daß solches überall nicht von etwas anderem könne

könne hervorgebracht werden. Denn, wenn derselbe beweisen will (Sittenl. 23), ein bestehendes Ding könne nicht von einem andern bestehenden Dinge hervorgebracht werden; und wenn er daraus folgern will (daselbst, 24), es könne überhaupt nicht von etwas anderem hervorgebracht werden: so setzet er als erwiesen voraus, daß in der gesamten Natur nicht zwey bestehende Dinge gleicher Eigenschaft oder gleiches Wesens, das ist, von einerley Gattung oder einer Art, seyn könnten. Allein, Spinoza hat dieses keineswegs erwiesen (§ 697), vielmehr lässet sich das Gegentheil davon erweisen (§ 698). Da nun dasjenige nicht erwiesen ist, in dessen Beweis noch nicht erwiesene Sätze hinein gebracht werden (§ 498 Vern.); und also man noch viel weniger alsdann etwas erwiesen nennen kann, wann Sätze hinein kommen, wovon sich das Gegentheil erweisen lässet: so ist klar, Spinoza habe keineswegs erwiesen, daß ein bestehendes Ding von einem andern bestehenden Dinge nicht hervorgebracht werden könne, ja, daß solches überhaupt nicht von etwas anderem hervorgebracht werden könne.

Es bemühet sich zwar Spinoza, die Unmöglichkeit der Hervorbringung eines bestehenden Dinges durch das andere, auch durch den Widerspruch des Gegensatzes, zu erweisen: allein dieser vorgegebene umgekehrte Beweis ist nicht bündiger, als der gerade. Denn er saget, wenn ein bestehendes Ding von etwas anderem hervorgebracht würde: so müßte die Erkenntniß desselben auf der Erkenntniß seiner Ursache beruhen; weil er nämlich vorher angenommen hatte (Sittenl. 14), die Erkenntniß der Wirkung beruhe auf der Erkenntniß der Ursache: daraus folge aber, daß es kein bestehendes Ding sey, kraft der Erklärung desselben (§ 674). Allein, man muß allerdings einen Unterschied machen unter der Erkenntniß der Möglichkeit, und der Erkenntniß der Wirklichkeit. Denn, wenn in der Erklärung des bestehenden Dinges gesaget wird, daß solches für sich gedacht werde, und man diese Worte also ausleget, daß die Erkenntniß desselben Dinges nicht auf der Erkenntniß eines andern Dinges beruhe: so können solche weiter nichts bedeuten, als, daß wir von demselben Dinge einen Begriff haben und seine Möglichkeit erweisen können, wenn wir gleich keinen Begriff von einem andern Dinge voraussetzen. Eben so, als wir den Begriff von einem gleichseitigen Dreyecke haben und die Möglichkeit desselben erweisen können, ob wir gleich unsere Gedanken nicht

auf

auf die Möglichkeit einer andern Figur richten: so daß man sich das Dreyeck nicht als möglich gedenken könnte, wenn man nicht auch dieselbe Figur als möglich annähme, und folglich seine Möglichkeit die Möglichkeit der andern voraus setzte. Allein, das Verursachte beruhet auf der Ursache in Ansehung der Wirklichkeit oder des Daseyns (§ 881 Grundl.), und also lässet sich aus demjenigen, was in der Ursache enthalten ist, verstehen, warum dergleichen Ding, von welchem bereits anderswoher bekannt ist, daß es möglich sey, und welches möglich seyn würde, wenn man auch den unmöglichen Fall annehmen wollte, daß die Ursache desselben nicht möglich wäre, zur Wirklichkeit gelanget: folglich setzet die Erkenntniß der Wirklichkeit oder des Daseyns, die Erkenntniß der Ursache voraus. Daher, wenn man gleich einräumet, daß das bestehende Ding mit Recht erkläret werde durch dasjenige, was für sich selbst sich gedenken lässet: so wird doch daraus, daß man setzet, es werde von etwas anderem hervorgebracht, keinesweges folgen, daß es nicht für sich selbst gedacht werden könne. Will ein Spinozist einwenden; es werde in der Erklärung hinzugesetzet, ein bestehendes Ding sey dasjenige, was in sich selbst ist; und also müsse man die Worte, und für sich selbst sich gedenken lässet, auch auf die Wirklichkeit ziehen: so ist hierauf gar

leicht zu antworten. Nämlich, Spinoza hätte beweisen sollen, daß von demjenigen, was ohne die vorausgesetzte Möglichkeit eines andern Dinges als möglich erkannt wird, auch die Wirklichkeit oder das Daseyn könne verstanden werden (nämlich aus Gründen oder durch den Begriff des Dinges), ohne das Daseyn eines andern Dinges voraus zu setzen: dieses aber hat er nirgends erwiesen, gleichwie er es auch nimmermehr erweisen konnte. Er vergehet sich aber darinnen wider die Regeln der richtigen Vernunftlehre, daß er in der Erklärung dasjenige zusammenhäufet, deren eines durch das andere bestimmet wird (§ 836 Vern.), und sich zweydeutiger Worte bedienet (§ 160 Vern.): ja, als zugegeben annimmt, was doch vorher erwiesen werden muß, ehe man es zugeben kann. Da übrigens Spinoza in demjenigen Satze, worinnen er die Hervorbringung eines bestehenden Dinges durch das andere bestreitet, die Unmöglichkeit der Schöpfung erwiesen zu haben glaubet: so erhellet aus dem gegenwärtigen Satze, daß diese Unmöglichkeit keinesweges von demselben erwiesen werden, und man also die erschaffende Kraft, welche Gott beygeleget wird, nicht unter die Undinge rechnen könne.

§ 700.

§ 700.

Spinoza hat nicht erwiesen, daß das bestehende Ding nothwendig da sey. Denn, wenn derselbe beweisen will (Sittenl. 25), es gehöre mit zu dem Wesen eines bestehenden Dinges, daß es da sey: so setzet er voraus, daß solches von nichts anderem könne hervorgebracht werden. Da er aber nicht erwiesen hat, daß ein bestehendes Ding nicht von etwas anderem könnte hervorgebracht werden (§ 699): so kann man auch nicht sagen, er habe erwiesen, daß zu dem Wesen des bestehenden Dinges das Daseyn mit gehörete, oder daß das bestehende Ding nothwendig da wäre.

Daß das bestehende Ding von sich selbst sey, ist von Spinoza nicht erwiesen.

Es irret also derselbe, wenn er solchergestalt das bestehende Ding mit dem von sich selbst seyenden Dinge vermenget (§ 684), indem er nämlich das, von sich selbst seyn, in den Begriff des bestehenden Dinges hinein bringet. Wenn man den Begriff des bestehenden Dinges betrachtet, daß solches nämlich ein Ding ist, welches beständige und veränderliche Bestimmungen in sich fasset (§ 769 Grundl.), deren einige also sich wechselsweise in andere verändern, indem die übrigen einerley bleiben (§ 762 Grundl.): so

wird man wahrhaftig aus demselben keinesweges den Schluß machen können, daß solches nothwendig da sey. Und wenn auch iemand unternehmen wollte, dieses ohne richtige Folgerung daraus herzuleiten: so würden ihn doch die Beyspiele der Seelen und Einheiten eines Irrthums überführen.

§ 701.

Das Gegentheil wird erwiesen.

Nicht ein iedes bestehendes Ding ist nothwendig da, oder das Wesen des bestehenden Dinges schließet keinesweges das nothwendige Daseyn in sich. Denn die Einheiten der materialischen Dinge und die menschlichen Seelen, sind zufällige Dinge (§ 331). Da nun ein zufälliges Ding den zureichenden Grund des Daseyns nicht in seinem Wesen hat (§ 310 Grundl.): so wird dadurch, daß man das Wesen der Einheiten und menschlichen Seelen setzet, noch nicht das Daseyn derselben gesetzet (§ 118 Grundl.); und also schließet das Wesen derselben das nothwendige Daseyn nicht in sich. Es sind aber die Einheiten der materialischen Dinge (§ 182 Weltl.) und die menschlichen Seelen, bestehende Dinge (§ 48 vern. Seelenl.).

Daher

Daher schließet das Wesen des bestehenden Dinges das nothwendige Daseyn keinesweges in sich, und also ist nicht ein iedes bestehendes Ding nothwendig da.

Es erhellet auch schon aus dem, was wir bey dem vorhergehenden Satze angemerket haben, daß der Begriff des bestehenden Dinges das nothwendige Daseyn keinesweges in sich schließe. Die Zweydeutigkeit der Worte Spinozas, in sich selbst seyn und in einem andern seyn, führet das Gemüth nicht allein in eine Dunkelheit, sondern machet auch dasselbe verwirrt, daß es nicht weis, wie es sich heraus helfen soll. Wer aber seinen Verstand aus der Grundlehre mit deutlichen und bestimmten Begriffen, deren Wirklichkeit in den Dingen selbst zu spüren ist, angefüllet hat: der findet keine Schwierigkeit die Wahrheit einzusehen. Daher habe ich bereits oben erinnert (Anm. zu § 672), man müsse die Erklärungen Spinozas wohl untersuchen: zumal da derselbe vieles annimmt, was er nicht beweiset, und was auch seiner Meinung nach keines Beweises bedarf, weil er glaubet, daß er sich solches gedenke; und dabey voraussetzet, alles dasjenige sey wahr, was sich gedenken lässet. Aus dieser Ursache haben wir auch über alle die Erklärungen Spinozas eine Prüfung angestellet.

§ 702.

§ 702.

Die Unendlichkeit eines ieden bestehenden Dinges ist von Spinoza nicht erwiesen.

Spinoza hat nicht erwiesen, daß ein iedes bestehendes Ding nothwendig unendlich seyn müsse. Denn, indem er dieses beweisen will: so setzet er voraus, es sey nicht mehr als ein einziges bestehendes Ding von einerley Eigenschaft oder Gattung vorhanden; dieses sey nothwendig da, und müsse, wenn es endlich sey, von einem andern Dinge gleicher Natur oder gleiches Wesens seine Schranken erhalten. Allein, es hat derselbe weder dieses erwiesen, daß keine zwey oder mehrere bestehende Dinge von einerley Wesen wirklich seyn könnten (§ 697), noch auch erhärtet, daß ein iedes bestehendes Ding nothwendig da wäre (§ 700): vielmehr lässet sich von beyden das Gegentheil darthun (§ 698, 701). Ueberdem sind in der Erklärung des Endlichen die Worte: daß solches durch ein anderes von gleicher Natur oder gleichem Wesen seine Schranken erhalte, wie das Denken durch ein anderes Denken; nicht allein zweydeutig und schicken sich nicht zu einer Erklärung (§ 685): sondern sie sind auch, wenn sie gleich nach einem erträglichen Verstande ausgeleget werden,

werden, nicht bey ieder Gattung der Dinge der Wahrheit gemäß (§ 686). Es erhellet also, eben wie vorhin (§ 697, 699), Spinoza habe nicht erwiesen, daß ein iedes bestehendes Ding nothwendig unendlich sey.

Man siehet hieraus zur Genüge, daß der Irrthum immer weiter um sich greifet, welches auch, wenn man sich der beweisenden Lehrart bedienet, bekannter maßen nicht anders seyn kann (§ 628 Vern.). Wenn also der Irrthum, welcher sich in die Gründe und ersten Sätze eingeschlichen, entdecket ist: so fället hernach dasjenige, was ferner daraus hergeleitet wird, von sich selbst über einen Haufen. Spinoza hat es selbst gemerket, daß man um seines Beweises willen die Unendlichkeit des bestehenden Dinges überhaupt nicht leicht einräumen werde: daher will er dieselbe in der beygefügten weitläuftigen Anmerkung vertheidigen (Sittenl. 28), und beschuldiget darinnen die Gegner, daß sie aus undeutlichen Begriffen von den Dingen urtheilten und dieselben nicht aus ihren ersten Gründen erkenneten. Allein, wir haben oben gesehen, daß Spinoza dieses Fehlers selbst schuldig ist (§ 687), indem er nämlich es bey undeutlich empfundenen Begriffen bewenden lässet: und daher ist es auch gekommen, daß er die ersten Ursachen so, wie sie

mit

mit seinen Lehrsätzen übereinkommen, erdichtet, aber nicht, wie sie in der That sind, erwiesen hat.

§ 703.

Das Gegentheil wird dargethan.

Nicht ein iedes bestehendes Ding ist nothwendig unendlich oder ohne Schranken. Denn die menschlichen Seelen sind bestehende Dinge (§ 48 vern. Seelenl.), und auch zugleich endlich (§ 264 vern. Seelenl.), indem die Endlichkeit sogar zu dem Wesen derselben gehöret (§ 265 vernünft. Seelenl.). Auch die Einheiten der materialischen Dinge, sind einfache bestehende Dinge (§ 182 Weltl.), und eben sowol endlich (§ 203 Weltl.). Die Seelen und die Einheiten der materialischen Dinge, sind also eingeschränkte bestehende Dinge (§ 173, 1 Th. nat. Gottesg.). Daher ist nicht ein iedes bestehendes Ding unendlich oder ohne Schranken.

Spinoza saget zwar mit großer Zuversicht (Sittenl. 28): diejenigen, welche die Unendlichkeit des bestehenden Dinges in Zweifel zögen, wüßten nicht, wie die Dinge entstünden. Allein aus dem, was von dem Ursprunge aller Dinge aus Gott in dem ersten

Abschnitte

Abschnitte erwiesen worden, erhellet das Gegentheil zur Genüge. So viel ist wahr, wenn man alles auf die erste Ursache führet: so kann man sich die endlichen Dinge, wovon die gegenwärtige Welt eine Reihe ist (§ 55 Weltl.), nicht ohne ein unendliches bestehendes Ding, welches Gott ist, gedenken; und also setzet die Erkenntniß derselben die Erkenntniß von diesem voraus. Es ist aber aus dem obigen klar, daß aus den Schranken der Wirklichkeiten, welche in Gott sind, die abgeleiteten ursprünglichen möglichen Dinge entstehen (§ 91), aus deren Verknüpfung die Wesen der eingeschränkten Dinge ihren Ursprung haben (§ 94). Allein, durch diese werden die eingeschränkten Dinge nur allein nach ihrer Möglichkeit erkannt (§ 153 Grundl.); es erhellet aber daraus noch nicht, warum sie wirklich da sind (§ 172 Grundl.). Ich will füritzo nicht gedenken, daß man die unendlichen Wirklichkeiten, welche in Gott sind, keinesweges also ansehen könne, als wenn sie aus allen eingeschränkten Wirklichkeiten zusammengesetzet wären, wie Spinoza thut. Hiervon werden wir aber bald ausführlicher handeln.

§ 704.

Daß das bestehende Ding der Zahl nach

Spinoza hat nicht erwiesen, daß außer Gott kein bestehendes Ding mehr

nur ein einziges sey, ist von Spinoza nicht erwiesen.

mehr seyn noch gedacht werden könne, oder daß es nicht mehr als ein bestehendes Ding gebe, und daß dieses unendlich sey. Denn, wenn er solches beweisen will: so setzet er voraus, es können keine zwey bestehende Dinge gleicher Eigenschaft oder gleiches Wesens seyn; imgleichen, ein iedes bestehendes Ding sey unendlich, und Gott bestehe aus unendlichen Eigenschaften. Allein, Spinoza hat keinesweges erwiesen, daß keine zwey oder mehrere bestehende Dinge von einerley Eigenschaft seyn könnten (§ 697); noch auch, daß ein iedes bestehendes Ding unendlich wäre (§ 702): vielmehr lässet sich das Gegentheil davon zeigen (§ 698, 703). So nimmt auch derselbe zwar in der Erklärung an, daß unendliche Eigenschaften in Gott zu finden seyen (§ 672): er giebt aber nirgends einen Beweis davon. Es erhellet also hieraus aufs neue, eben wie zuvor (§ 697, 699): Spinoza habe keinesweges erwiesen, daß außer Gott kein bestehendes Ding mehr seyn noch gedacht werden könnte, oder daß es nicht mehr als ein bestehendes Ding gäbe, und daß dieses unendlich wäre.

Daß

Daß nur ein einziges bestehendes Ding sey, das machet den vornehmsten Grundsatz der Spinozisterey aus (§ 671). Man siehet also nunmehr deutlich, auf welchem schlüpfrigen Grunde dieselbe beruhe.

§ 705.

Daß das Gegentheil wahr sey, wird erhärtet.

Da wir bereits gezeiget haben, es sey dem Begriffe des bestehenden Dinges in der gewöhnlichen Bedeutung desselben nicht zuwider, daß ihrer mehrere von gleicher Gattung oder gleicher Art seyen, ja daß es wirklich mehrere gebe (§ 698); imgleichen, daß nicht ein iedes bestehendes Ding nothwendig unendlich oder ohne Schranken seyn müsse (§ 703): so ist allerdings falsch, daß außer Gott kein bestehendes Ding mehr seyn noch gedacht werden könne, oder daß es nicht mehr als ein bestehendes Ding gebe, und daß dieses unendlich sey (§ 505 Vern.).

Wenn Spinoza das von sich selbst seyende Ding von dem bestehenden Dinge genugsam unterschieden hätte, wie derselbe iedoch bekannter maßen nicht gethan hat (§ 684); und wenn er die Weisen nicht mit dem von einem andern seyenden Dinge vermenget (§

 682),

682), und die Endlichkeit von der Unendlichkeit besser abgesondert hätte, als von ihm geschehen ist (§ 677, 685): so würde er nicht in den seltsamen Irrthum verfallen seyn, daß nur ein einziges bestehendes Ding, und daß solches unendlich wäre.

§ 706.

Unrichtiger Begriff der unendlichen Wirklichkeit, verworfen.

Eine iede unendliche Wirklichkeit, insbesondere das unendliche Denken, ist nicht aus endlichen Wirklichkeiten zusammengesetzet, welche der Zahl nach unendlich sind. Der menschliche Verstand, von welchem kein Zweifel seyn kann, daß derselbe etwas Wirkliches sey (§ 5), hat Schranken in Ansehung der Art sich die Gegenstände vorzustellen, so ferne er nämlich nicht alles, was sich in ihnen unterscheiden lässet, zu unterscheiden vermag (§ 279 erfahr. Seelenl.). Und also ist derjenige Verstand ohne Schranken, welcher alles, was sich in einem Gegenstande unterscheiden lässet, zu unterscheiden vermag (§468 Grundl.). Allein, man mag einen Verstand, welcher nicht alles, was sich von einander unterscheiden lässet, zu unterscheiden vermag, so oft nehmen als man will: so

wird dennoch kein Verstand herauskommen, welcher alles, was sich in einem ieden Gegenstande unterscheiden låsset, wirklich von einander unterschiede; sondern nur, eine Menge mehrerer Verstånde, von welchen ein ieder keinesweges alles, was sich in einem Gegenstande unterscheiden låsset, zu unterscheiden vermag: folglich ist ein endlicher Verstand von ganz anderer Gattung, als ein unendlicher (§ 32 lat. Rechenk.). Es erhellet also hieraus, daß eine iede unendliche Wirklichkeit nicht aus endlichen Wirklichkeiten zusammengesetzet sey, welche der Zahl nach unendlich sind. Da das Denken eine Vorstellung mit dem Bewußtseyn (§ 26 erfahr. Seelenl.); das Bewußtseyn aber ein Geschåfte der Seele ist, nach welchem sie sich einen ieden Gegenstand vorstellet (§ 24 erfahr. Seelenl.): so låsset sich von demselben auf gleiche Weise darthun, daß solches keinesweges aus endlichen Wirklichkeiten, welche der Zahl nach unendlich sind, zusammengesetzet sey.

Dieser Begriff des Unendlichen ist nur bloß ein eingebildeter Begriff, vor welchem sich Spinoza nicht in Acht genommen hat: ob er gleich

andere beständig tadelt, daß sie die Einbildungskraft mit dem Verstande mit einander verwirreten, und keinen Unterschied machten unter dem, was wir uns einbilden, und unter demjenigen, was wir deutlich begreifen. Denn von den Wirklichkeiten, daß ich sie so nenne, nimmt er nicht mehr als ihrer zwo als die vördersten an, die uns bekannt seyen, nämlich die Ausdehnung und das Denken. Da nun derselbe von der Ausdehnung, welche er mit Unrecht für etwas Wirkliches hält (§ 689), nur bloß einen verwirrten Begriff hegete (§ 688): so meinete er, er hätte einen Begriff von der unendlichen Ausdehnung, weil er sich immer noch eine weitere Größe, als eine iede gegebene, einbilden konnte: und also glaubte er, der Begriff von der unendlichen Ausdehnung entstünde, wenn man eine iede gegebene endliche oder begrenzte Ausdehnung unendlichmal nähme, welcher Begriff von einer unendlichen Größe, iedoch nur bloß ein eingebildeter Begriff ist, wie wir längst anderswo gezeiget haben (§ 804 Grundl.). Nach der Aehnlichkeit der unendlichen Ausdehnung, hat er sich nun auch ein unendliches Denken eingebildet, als wenn solches durch beständige und unendlich fortgesetzte Hinzusetzung eines endlichen Denkens entstünde. Daher kam es ihm vor, als wenn die unendliche Ausdehnung aus, der Zahl nach, unendlichen ausgedehnten Dingen, und das unendliche Denken aus, der Zahl nach, unendlichen denkenden Dingen zusammengesetzet wäre: demjenigen zuwider, was

wir

wir in dem gegenwärtigen Satze erwiesen haben. Wenn aber derselbe überleget hätte, daß man sich das endliche Ding durch die Schranken gedenke, welche demselben nothwendig ankleben: so würde er gemerket haben, daß der Begriff des unendlichen Dinges dadurch entstehe, daß man alle Schranken wegnimmt. Da nun die Schranken die Figur des Ausgedehnten sind (§ 621 Grundl.): so würde er erkannt haben, daß wir nicht eher einen Begriff von einer unendlichen Ausdehnung haben können, als bis man erwiesen habe, es könnte ein ausgedehntes Ding seyn, welches ganz und gar keine Figur hätte. Und weil bey den Gedanken oder demjenigen Geschäfte, da das Mögliche in der Seele vorgestellet wird, so daß wir uns dessen bewußt sind (§ 23 erfahr. Seelenl.), die Schranken darinnen bestehen, daß nicht alles auf einmal deutlich vorgestellet wird: so würde er eingesehen haben, daß er nicht eher von einem unendlichen Denken einen Begriff haben könne, als bis man erwiesen habe, die deutliche oder vollständige Vorstellung alles Möglichen zugleich, sey möglich, oder es sey ein Ding vorhanden, welchem solche zukomme. Hieraus würde derselbe gelernet haben, daß das unendliche Denken alle endlichen oder eingeschränkten Gedanken, welche möglicher Weise vorgestellet werden können, nur bloß auf vorzügliche Art in sich fasse, so ferne es nämlich die Stelle derselben ersetzet (§ 845 Grundl.).

§ 707.

Falscher Begriff Spinozas von den denkenden Dingen, zernichtet.

Die endlichen denkenden Dinge entstehen nicht aus Abwechselung der Weisen in dem unendlichen Denken, als einer göttlichen Eigenschaft, und man kann dieselben keine Weise der göttlichen Eigenschaft, nämlich des unendlichen Denkens, nennen. Denn man setze, wenn es geschehen kann, daß die endlichen oder eingeschränkten denkenden Dinge entstünden, aus Abwechselung der Weisen in dem unendlichen Denken, welches als eine göttliche Eigenschaft betrachtet wird, das ist als etwas, welches das unendliche Wesen Gottes ausdrücket oder ausmachet (§ 673). Da ein iedes Ding entstehet, indem es anhebet da zu seyn (§ 541 Grundl.): so ist ein denkendes Ding da, indem das unendliche Denken, welches als eine göttliche Eigenschaft betrachtet wird, die das Wesen Gottes ausmachet, Abwechselungen der Weisen bekommt; und die unendlichen denkenden Dinge müssen da seyn, so ferne dasselbe Denken auf unendliche Arten in seinen Weisen abwechselt. Also machen der Zahl nach unendliche denkende Dinge zusammen genommen, das

unend-

unendliche Denken aus, und aus diesem bestehet das Wesen Gottes, oder dieses ist aus jenen zusammengesetzet. Da nun solches ungereimt ist (§ 706): so ist es unmöglich, daß die endlichen oder eingeschränkten denkenden Dinge aus Abwechselung der Weisen in dem unendlichen Denken, welches als eine göttliche Eigenschaft betrachtet wird, entstehen sollten. Welches das erste war.

Da nun die endlichen denkenden Dinge nicht entstehen aus Abwechselung der Weisen in dem unendlichen Denken, welches als eine göttliche Eigenschaft betrachtet wird; nach dem, was nur erst erwiesen worden: so ist für sich klar, daß man dieselben keine Weisen der göttlichen Eigenschaft, nämlich des unendlichen Denkens, nennen kann. Welches das andere war.

Wenn Spinoza den deutlichen Begriffen der Schranken, ohne welche kein deutlicher Begriff des Eingeschränkten statt haben kann, und des unendlichen Denkens, nachgeforschet, und nicht von dem eingebildeten Begriffe der unendlichen Ausdehnung auf das unendliche Denken geschlossen hätte: so würde er ohne Schwierigkeit wahrgenommen haben, daß die denkenden Dinge keineswegs entstehen könnten aus den Schranken des unendlichen Denkens, so daß

dieselben wirklich in Gott enthalten wären als solche, die zu seinem Wesen gehöreten und ohne ihn sich auf keine Weise als möglich gedenken ließen. Der Begriff von der Seele, so ferne diese sich ihrer selbst bewußt ist, ist der Seele wesentlich: und da derselbe eingeschränket ist (§ 63 vern. Seelenl.); so haben wir einen Begriff von einem eingeschränkten Denken, daß ich Spinozas Redensart gebrauche, ob wir gleich dabey nicht den mindesten Gedanken von Gott haben. Der Begriff aber von dem unendlichen Denken entstehet, indem wir die Schranken wegnehmen, welche sich darinnen befinden (§ 1095, 1 Th. nat. Gottesg.): und die Wirklichkeit desselben beweiset man daher, weil eine iede Wirklichkeit in dem allerhöchsten Grade möglich ist (§ 12). Daß aber das Daseyn oder die Wirklichkeit der Seele, als eines endlichen denkenden Dinges, ohne Gott nicht gedacht, das ist, nicht aus Gründen erwiesen werden kann: das lässet sich nicht eher, als nachdem man ihre Zufälligkeit dargethan hat (§ 331), erkennen (§ 335, 338). Und wenn man endlich alles auf die erste Ursache, nämlich Gott, führet: so verstehet man alsdann auch, daß der Begriff von der Seele auf Gott beruhet (§ 97). Auf diese Art aber sind die Seelen endliche bestehende Dinge, ohne welche zwar Gott da seyn kann, allein, welche ohne Gott nicht da seyn können. Und solchergestalt werden die Geschöpfe von dem Schöpfer der eingeführten Lehre gemäß unterschieden, und es ist

nicht

nicht nöthig, von derselben abzugehen, wie Spinoza gemeinet hat. Hieraus erhellet aufs neue, daß in den allerschwersten Dingen kein Licht anderswoher, als von der Grundlehre, zu erwarten sey: und also ist es kein Wunder, daß diejenigen, welche dieselbe verachten oder verabsäumen, oder auch nur obenhin berühren, bey aller ihrer Tiefsinnigkeit im Finstern tappen.

§ 708.

Die Körper und Seelen befinden sich nicht in Gott als Theile in dem Ganzen, und man kann dieselben keine Theilchen von Gott nennen. Denn man setze, wenn es geschehen kann, daß die Körper und Seelen sich in Gott, als Theile in dem Ganzen, befänden. Da alle Theile zusammen genommen mit dem Ganzen eines sind (§ 341 Grundl.): so werden alle Körper zusammen genommen und alle Seelen zusammen genommen, mit Gott eines seyn; oder wenigstens eines mit etwas, welches nothwendig in Gott ist und ohne welches Gott weder seyn noch gedacht werden kann. Daher enthält Gott alle Seelen und alle Körper wirklich also in sich, daß sie zu seinem Wesen gehören. Also lässet sich dasjenige, was Gott als unendlich zugeschrieben wird, nicht anders geden-

Irrthum Spinozas in dem Begriffe von den Körpern und Seelen.

ken, als daß derselbe wirklich alle möglichen Abwechselungen der Weisen, welche bloß allein in Veränderung der Schranken bestehen(§830 Grundl.),in sich enthalte:folglich entstehen sowol die Körper als die Seelen in Gott selbst, durch Abwechselung der Weisen in einer göttlichen Eigenschaft. Da nun aber weder die Körper (§ 694), noch die Seelen, durch Abwechselung der Weisen in einer göttlichen Eigenschaft entstehen (§ 707): so können auch weder jene noch diese sich in Gott, als Theile in dem Ganzen befinden. Welches das erste war.

Da die Körper und Seelen sich nicht in Gott befinden, als Theile in dem Ganzen; nach dem, was nur erst erwiesen worden: so folget von sich selbst, daß weder die Körper noch die Seelen Theilchen von Gott seyen. Welches das andere war.

Unter den alten Weltweisen waren einige, welche die Seele ein Theilchen des göttlichen Wesens nenneten. Daß aber dieselben die Körper nicht für Theilchen Gottes hielten: das geschahe offenbar aus der Ursache, weil sie die Materie, aus welcher die Körper bestehen, für ein von sich selbst seyendes Ding annahmen, welches gleich ewig mit Gott wäre. Spinoza saget ausdrücklich (Sittenl. 122); die Seele sey ein Theil des göttlichen Verstandes: und leugnet

(Sittenl.

(Sittenl. 72, 50), daß der Verstand, es möge solcher gleich endlich oder unendlich seyn, zu dem Wesen Gottes gehöre: tadelt auch diejenigen, welche Verstand und Willen unter die göttlichen Eigenschaften rechnen. Daher setzet er noch weiter hinzu (daselbst, 122): "wenn wir sagen, " die menschliche Seele habe diesen oder jenen " Gedanken; so sagen wir nichts anderes, als " daß Gott (nicht so ferne derselbe unendlich ist: " sondern so ferne er die Natur der menschlichen " Seele ausmachet) diesen oder jenen Begriff " habe. Und wenn wir sagen, Gott habe diesen " oder jenen Begriff, nicht nur so ferne er die Na- " tur der menschlichen Seele ausmachet, sondern " so ferne er zugleich mit der menschlichen Seele " auch den Begriff eines andern Dinges hat: so " heißet dieses so viel; die menschliche Seele er- " kenne das Ding nur zumtheile oder unvollstän- " dig." Da die besondern Dinge insgesamt nichts anderes als Weisen sind, durch welche die Eigenschaften Gottes auf gewisse und bestimmte Art ausgedrücket werden (das. 64); und die Ausdehnung eben sowol (das. 102), als das Denken, eine Eigenschaft Gottes genennet (das. 100), oder Gott eben sowol für ein ausgedehntes als für ein denkendes Ding gehalten wird; auch die Körper erkläret werden (das. 85, kraft des obigen, 64) durch eine Weise, welche das Wesen Gottes, so ferne man solches als etwas Ausgedehntes betrachtet, auf gewisse und bestimmte Art ausdrücket: so muß nach Spinoza ein

ein ieder Körper ein Theil von Gott seyn, eben wie derselbe die Seele oder das menschliche Gemüth (mentem humanam) zu einem Theile des Verstandes desselben machet. Man darf auch nicht besorgen, daß wir den Sinn Spinozas durch eine verkehrte Auslegung veränderten, aus dem Grunde, weil das bestehende Ding nicht zu dem Wesen des Menschen gehöret (das. 117), sondern solches durch gewisse Abwechselungen der Weisen in den Eigenschaften Gottes zu Stande gebracht wird (das. 119): welches, möchte man einwenden, von den Körpern und denkenden Dingen, zum Beyspiele den Seelen, und von diesen insgesamt überhaupt, auf einerley Weise müßte gesaget werden. Denn Spinoza vermenget das bestehende Ding mit dem von sich selbst seyenden Dinge (§ 684): indem also derselbe das Bestehen von den Körpern und Seelen wegräumet; so benimmt er ihnen nur bloß das von sich selbst seyn. Wenn man daher den Begriff des bestehenden Dinges verbessert und dem Gebrauche im Reden gemäß einrichtet: so kann man, ohne Spinoza Unrecht zu thun, sagen, daß derselbe die Körper und Seelen zu Theilen des göttlichen bestehenden Dinges mache, so daß nichts Bestehendes in ihnen angetroffen werde, welches nicht zu dem göttlichen bestehenden Dinge gehöre. Damit wir aber den Spinozisten, und sollte es auch ohne Ursache geschehen, keine Gelegenheit sich zu beschweren geben möchten, als wenn wir ihnen

Sätze

Sätze schuld gäben, welche von ihrer Meinung ganz und gar entfernet wären: so haben wir uns lieber dieses Ausdrucks enthalten wollen, ob sie gleich denselben in der gewöhnlichen Bedeutung hätten müssen gelten lassen.

§ 709.

Allgemeine Fataliste-rey Spinozas.

Spinoza ist ein allgemeiner Fatalist. Denn nach Spinoza giebt es in der ganzen Natur nichts Zufälliges, sondern alles ist durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmet, auf gewisse Weise zu seyn und zu wirken (Sittenl. 69); und was aus einer göttlichen Eigenschaft nothwendig folget, das ist nothwendig da (das. 58): auch der Wille kann keine freye, sondern bloß eine nothwendige Ursache genennet werden (das. 74); und also wirket Gott nicht aus freyem Willen (das. 75), daß also die Dinge auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden konnten, als sie wirklich sind hervorgebracht worden (das. 77); und es giebt auch in der Seele keinen freyen Willen, sondern dieselbe wird dieses oder jenes zu wollen von einer Ursache bestimmet, welche ebenfals von einer andern Ursache bestimmet ist, diese wiederum von einer andern, und so unendlich fort (das.

207);

207); und die Menschen bilden sich nur ein, sie wären frey, so ferne sie sich ihres Wollens bewußt sind, von den Ursachen aber, wodurch sie zum Wollen vermocht werden, sich nicht das mindeste einfallen lassen (das. 83). Es ist also klar, daß Spinoza eine unumgängliche Nothwendigkeit aller Dinge in der Welt behauptet und solche selbst auf die Handlungen der Menschen ziehet, so daß er dabey die Freyheit des menschlichen Willens leugnet. Da nun derjenige ein allgemeiner Fatalist ist, welcher eine unumgängliche Nothwendigkeit aller Dinge behauptet und solche sogar auf die menschlichen Handlungen ziehet (§ 528): so ist Spinoza ein Fatalist, und zwar ein allgemeiner Fatalist.

Die Spinozisten leugnen nicht, daß sie Fatalisten seyen; sie leugnen auch nicht, daß sie allgemeine Fatalisten seyen: denn sie behaupten die allgemeine Fatalisterey als eine Sache, welche der Wahrheit gemäß sey. Daher wird auch die Fatalisterey, sonderlich die allgemeine, oft mit der Spinozisterey vermenget, so daß man diejenigen Spinozisten zu nennen pfleget, welchen man durch Folgerung eine blinde Nothwendigkeit beymisset. Allein, obgleich die allgemeine Fatalisterey mit der Spinozisterey unzertrennlich verknüpfet ist: so ist sie doch mit derselben nicht einerley (§ 528, 671).

§ 710.

§ 710.

Spinoza hat die blinde Nothwendigkeit aller Dinge weder erwiesen, noch auch erweisen können. Denn, wenn Spinoza dieselbe beweisen will (Sitenl. 43): so behauptet er, aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folge alles, dessen ein unendlicher Verstand fähig sey; und daraus ziehet er die Folge (das. 47), daß derselbe bloß nach der Nothwendigkeit seiner Natur handele, weil außer ihm nichts vorhanden sey, wovon er zum Thun bestimmet würde. Daß aber alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folge, beweiset er daher: weil der Verstand aus der gegebenen Erklärung einer ieden Sache dasjenige schließe, was in der That aus derselben, das ist, aus dem Wesen der Sache selbst, nothwendig folget. Allein, es folget aus diesem allem dasjenige im geringsten nicht, was er daraus schließen will. Denn, wenn derselbe nicht den eingebildeten Begriff von dem unendlichen Denken (§ 707) und der unendlichen Ausdehnung, als wirklich angenommen (§ 689), und beyde Gott als Eigenschaften beygeleget hätte, welche sein unendliches Wesen ausdrückten (§ 671): so würde er

Die allgemeine Fatalisterey ist von Spinoza fälschlich behauptet worden.

nimmer-

nimmermehr daraus den Schluß gemachet haben, daß alles aus demselben nothwendig folgte. Vielmehr, wenn derselbe die eingeschränkten Wirklichkeiten, welche sich in der Seele befinden, deutlich eingesehen und solche Gott in dem allerhöchsten Grade zugeschrieben hätte (§ 70): so würde er erkannt haben, daß Gott ein unendlicher Verstand zukomme (§ 117, 118), und eingesehen haben, daß nur bloß das Wesen der Dinge (§ 94), oder alles Mögliche, aus demselben nothwendig folge (§ 327); er hätte auch begriffen, daß der Verstand und die Macht Gottes kein zureichender Grund seyen, warum ein endliches Ding da sey (§ 349), und daß also, wenn man den göttlichen Verstand und die göttliche Macht setzet, die endlichen Dinge dadurch noch nicht als wirklich gesetzet werden (§ 118 Grundl.): sondern es werde noch dazu erfodert der Wille Gottes (§ 350), und zwar der allerfreyeste Wille desselben (§ 277). Es ist daher klar, daß die unumgängliche Nothwendigkeit aller Dinge von Spinoza nicht erwiesen worden.

Nun hat aber Gott die menschlichen Seelen (§ 338) nebst der ganzen Welt freywillig erschaffen (§ 354), frey selbst von allem

lem innerlichen Zwange (§ 355), indem er aus mehrern möglichen Welten die gegenwärtige erwählet hat (§ 356): und alle endlichen Dinge (§ 330), sowol die Seelen (§ 331), als die Welt, sind insgesamt zufällige Dinge (§ 332); auch alles, was da ist, ist nicht anders als zufälliger Weise da (§ 334): selbst die Ordnung der Natur ist nur bloß zufällig und von einer unumgänglichen Nothwendigkeit frey (§ 561 Weltl. und Anm. zu § 761, 1 Th. nat. Gottesg.). Es ist daher für sich selbst klar (indem dasjenige, was erwiesen wird, wahr seyn muß [§ 544 Vern.]), daß Spinoza die unumgängliche Nothwendigkeit der Dinge keinesweges erweisen konnte.

Was aus dem Begriffe des freyen Willens durch Schlüsse hergeleitet wird, das folget zwar nothwendig aus demselben: weil allerdings der Freyheit des Willens dasjenige zukommen muß, was derselben zugesprochen wird. Allein, hieraus folget keinesweges, daß der Wille selbst nicht frey seyn, oder daß ihm keine andere Freyheit beygeleget werden könnte, als diejenige, welche von dem äußerlichen Zwange frey ist: dergleichen Spinoza nur erkennet wenn er behauptet, Gott allein sey eine freye Ursache. Wir sehen also hieraus, daß Spinozas Fatalisterey auf seinen Erklärungen beruhet, welche er seiner

Meinung zu gefallen erdichtet, und von welchen wir oben angemerket haben, daß vielfältige Mängel in denselben anzutreffen sind.

§ 711.

Falschheit der Meinung Spinozas.

Die Spinozisterey ist eine falsche Meinung. Denn nach Spinozas Meinung giebt es nicht mehr als ein einziges bestehendes Ding, welches unendliche Eigenschaften besitzet, wovon ihrer zwo das unendliche Denken und die unendliche Ausdehnung sind, und deren iede ein ewiges und unendliches Wesen ausdrücket: die endlichen Dinge aber entstehen nach derselben aus der nothwendigen Abwechselung der Weisen in den Eigenschaften dieses bestehenden Dinges, nämlich Gottes; zum Beyspiele die Seelen, aus Abwechselung der Weisen in dem unendlichen Denken, und die Körper, aus Abwechselung der Weisen in der unendlichen Ausdehnung (§ 671, 672). Allein, Spinoza hat nicht erwiesen, daß außer Gott kein bestehendes Ding mehr seyn noch gedacht werden könne, und daß dieses unendlich sey (§ 704): sondern es giebt allerdings nach der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes mehrere endliche bestehende Dinge (§ 705). Die Ausdehnung kann nicht

ein-

einmal in Spinozas Verstande eine Eigenschaft Gottes seyn (§ 691), und Spinoza irret, wenn er behauptet, Gott sey ein ausgedehntes Ding (§ 692). Auch die Körper können nicht aus Abwechselung der Weisen in der unendlichen Ausdehnung, welche als eine göttliche Eigenschaft betrachtet wird, entstehen: und man kann sie auch in Spinozas Verstande keine Weise nennen, welche das Wesen Gottes, so ferne man denselben als ein ausgedehntes Ding betrachtet, auf gewisse und bestimmte Art ausdrücket (§ 694). Auch die endlichen denkenden Dinge, dergleichen die Seelen sind, entstehen nicht aus Abwechselung der Weisen in dem unendlichen Denken, als eine göttliche Eigenschaft betrachtet, und man kann dieselben keine Weise der göttlichen Eigenschaft, nämlich des unendlichen Denkens, nennen (§ 707). Endlich hat Spinoza die unumgängliche Nothwendigkeit aller Dinge, mit gänzlicher Aufhebung aller Zufälligkeit und Freyheit des Willens, weder erwiesen, noch erweisen können (§ 710): und also ist es falsch, daß alles, was da ist, aus den Eigenschaften Gottes nothwendig folgte. Es ist daher klar, daß die Spinozisterey eine falsche Meinung ist (§ 505 Vern.).

Die Spinozisterey wird also durch unser Lehrgebäude über einen Haufen geworfen, indem sie demselben gerade entgegen stehet: daher ist es unmöglich, daß einer, der unsere Sätze wohl inne hat, in diesen Irrthum verfallen sollte. Vielmehr wird niemand die Spinozisterey besser und glücklicher bestreiten, als wenn er unsere Grundsätze zu Waffen dabey gebrauchet. Nachdem wir nun die Hauptmeinung Spinozas widerleget haben, worauf das andere alles, was er eigenes für sich hat, beruhet: so fallen alle die übrigen Irrthümer desselben, welche daraus fließen, von sich selbst weg; daß es also unnöthig ist, bey Erörterung derselben noch Mühe anzuwenden. Jedoch, wir wollen einige derselben berühren.

§ 712.

Die Absichten sind von Spinoza mit Unrecht aus der Welt verbannet worden.

Spinoza irret, wenn er behauptet, es gebe keine Absichten in der Natur, oder wie er redet, die Absichten der Dinge seyen nichts anderes, als Erdichtungen der Menschen (Sittenl. 83, 77 S.). Denn er schließet solches daher, weil alles aus einer gewissen ewigen Nothwendigkeit der Natur herrühre. Da er aber dieses weder erwiesen hat, noch es von iemanden kann erwiesen werden (§ 710): so kann man auch einen solchen Schlußsatz, welcher aus einem falschen Ober-

dersätze hergeleitet worden, nicht als wahr annehmen (§ 407 Vern.). Ja, da wir das Gegentheil gezeiget haben (§ 608, 645, 648 u. f. 1 Th. nat. Gottesg.): so bejahet Spinoza, was da hätte verneinet werden sollen (§ 205 Vern.). Da nun derjenige irret, welcher bejahet, was da hätte verneinet werden sollen (§ 624 Vern.): so irret Spinoza, wenn er alle Absichten aus der Natur wegnimmt und solche für nichts anderes, als Erdichtungen der Menschen hält.

Mit den Absichten hebet auch Spinoza zugleich die Weisheit Gottes auf (§ 678 vern. Seelenl.), erkläret sie für ein Unding und rechnet dieselbe unter die Erdichtungen der Menschen. Wie schädlich dieser Irrthum der Gottseligkeit sey: das wird sich zu seiner Zeit zur Genüge zeigen, wenn wir die Ausübung der Pflichten gegen Gott erweisen werden.

§ 713.

Spinoza irret, wenn er die Wunderwerke unter die unmöglichen Dinge rechnet. Weil Spinoza ein Fatalist, und zwar ein allgemeiner Fatalist ist, und eine blinde Nothwendigkeit aller Dinge, mit Aufhebung aller Zufälligkeit der Dinge und Freyheit der Handlungen, aus Gott

Unmöglichkeit der Wunderwerke wird fälschlich von Spinoza behauptet.

selbst herleitet (§ 709): so kann nicht das geringste anders geschehen, als es wirklich geschiehet. Daher behauptet auch derselbe (Sittenl. 77): die Dinge hätten auf keine andere Weise, auch in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden können, als sie wirklich sind hervorgebracht worden; und leugnet (das. 75), daß Gott aus freyem Willen wirke. Es ist also nach ihm unmöglich, daß in der Natur ein Werk seyn sollte, wovon keine hinlängliche natürliche Ursache vorhanden wäre. Da nun sonst kein Wunderwerk geschiehet, als wenn die natürlichen Ursachen ermangeln, welche die Wirklichkeit desjenigen, was möglich ist, bestimmeten (§ 518 Weltl.): so ist nach Spinoza unmöglich, daß iemals ein Wunderwerk geschehen sollte; und also rechnet er die Wunderwerke unter die unmöglichen Dinge. Nun kann aber Gott Wunderwerke thun, so oft als derselbe will (§ 363, 1 Th. nat. Gottesg.): daher ist es klar, eben wie vorhin (§ 712), daß Spinoza irre, wenn er die Wunderwerke unter die unmöglichen Dinge rechnet.

Spinoza bestreitet die Wunderwerke aus der unumgänglichen Nothwendigkeit der Ordnung der Natur, deren Zufälligkeit und Freyheit von

aller

aller Nothwendigkeit wir anderswo dargethan haben (§ 561 Weltl.), ausdrücklich in der Abhandlung solcher Dinge, welche in die Gottesgelahrtheit und Staatskunst einschlagen (6 C. 68 S. u. f.), und behauptet daselbst: ein Wunderwerk heiße weiter nichts, als ein Werk, dessen natürliche Ursache wir durch kein Beyspiel einer andern ungewöhnlichen Sache erklären könnten, oder wenigstens derjenige nicht erklären könnte, welcher das Wunderwerk schriftlich oder mündlich erzählet; so daß seinem Sinne gemäß das Wunderwerk erkläret werden muß, durch ein ungewöhnliches Werk der Natur, dessen Ursache dem gemeinen Manne verborgen ist. Wir bürden also demselben nicht etwas durch eine Folgerung auf, welches er ausdrücklich leugnete: sondern dasjenige, was er selbst als wahr vertheidiget; indem er gar wohl weis, was aus seinem Lehrgebäude folget. Daher schließet er auch hieraus, wie es demselben gemäß ist (das. 76 S.); daß alle die Wunderwerke, welche in der Schrift erzählet werden, natürlich zugegangen wären, und unternimmt durch Beyspiele zu zeigen, wie sie zugegangen seyen: und dieses mit solcher Zuversicht zu seinen Lehrsätzen, daß er endlich keine Scheu träget den Schluß zu machen (das. 77 S.); wenn etwas in der Schrift angetroffen werde, wovon man unumstößlich erweisen könne, daß es den Gesetzen der Natur zuwider sey, oder aus denselben nicht habe erfolgen können; so müsse man allerdings glauben,

daß solches von gottlosen Leuten zu den heiligen Schriften hinzugesetzet worden sey. Hieraus lässet sich nun erkennen, wie schädlich die Spinozisterey, und wie nöthig es ist, daß man auf das deutlichste zeige, auf welchem schlüpfrigen Grunde dieselbe beruhe, welches, wie ich hoffe, in dem Vorhergehenden von mir geleistet worden ist. Da nun übrigens selbst aus demjenigen, was wir von dieser gottlosen Lehre in dem Vorhergehenden erwiesen haben, zu erkennen ist, daß niemand die in der Spinozisterey versteckten Grundirrthümer nur einmal deutlich wahrnehmen kann, wenn er nicht die deutlichen Begriffe in der Grundlehre, welche aus den Dingen selbst hergeleitet sind, wohl gefasset hat: so erhellet hieraus auch ohne mein Erinnern, wie sehr nöthig es sey, daß wir auf die Erlernung der Grundlehre unermüdeten Fleiß wenden. Aus dieser Ursache haben wir bereits bey Gelegenheit erinnert, und erinnern es aufs neue, weil es nicht genug kann eingeschärfet werden: daß die Verabsäumung der ersten Gründe der Weltweisheit Spinoza gehindert, daß er die Grundirrthümer, woraus die übrigen herfließen, nicht wahrgenommen hat; und daß eben dieselbe Verabsäumung nothwendig verhindern muß, daß andere bey Lesung der Schriften Spinozas aus den Schwierigkeiten, in welche sie verwickelt werden, sich nicht heraushelfen können, sonderlich, wenn sie in der erweisenden Lehrart nicht genugsam erfahren sind.

§ 714.

§ 714.

Die Spinozisten sind Irreligionisten, oder, sie haben keine Religion. Denn die Spinozisten sind Fatalisten, und zwar allgemeine Fatalisten (§ 709). Nun ist aber ein Fatalist, wenn er von der Gattung der allgemeinen ist, zugleich ein Irreligionist (§ 571). Daher sind auch die Spinozisten Irreligionisten. Die Spinozisterey hebet die Religion auf.

Nämlich, der Beweis, wodurch wir dargethan haben, daß durch die allgemeine Fatalisterey alle Religion aufgehoben werde, lässet sich auch auf die Spinozisterey wenden. Nach Spinoza bleibet Gott keine Freyheit zu wirken übrig: und weil nach demselben keine Weisheit Platz findet (Anm. zu § 712); so werden auch keine Absichten in der Natur eingeräumet (§ 712): und also kann man nicht sagen, daß Gott eine Richtung dessen, was in der Welt geschiehet, auf gewisse Absichten, zukomme. Da nun in dieser Richtung die göttliche Regirung bestehet (§ 899, 1 Th. nat. Gottesg.): so ist Gott nach Spinoza keineswegs ein Regirer der Welt; und also hebet Spinoza das vornehmste Stück in der göttlichen Vorsehung auf (§ 922, 1 Th. nat. Gottesg.). Wenn man dieses erwäget: so wird man leicht erkennen, daß in der Spinozisterey keine Religion statt habe. Denn, obzwar Spinoza die Erkennt-

niß Gottes gar sehr anpreiset (Sittenl. 456): so ist doch in derselben eben so wenig einiger Gottesdienst anzutreffen, als in der Erkenntniß der Natur, deren wir uns befleißigen, weil wir Vergnügen daran finden. Es ist auch bekannt, daß Spinoza das höchste Gut des Menschen in der anschauenden Erkenntniß der Wahrheit gesuchet hat, und daß nach seinen Sätzen Gott erkennen eben so viel ist, als die natürlichen Dinge aus ihren Ursachen erkennen. Daher erhellet aufs neue, wie schädlich die Spinozisterey sey, weil sie nämlich aller Religion entgegen ist. Wer hierinnen die Meinung Spinozas, und wie er gegen die Religion gesinnet gewesen ist, wissen will: der lese nur seine Abhandlung solcher Dinge, welche in die Religion und Staatskunst einschlagen. Es ist aber unseres Thuns nicht, seinen Sinn in diesem Stücke mit lebendigen Farben abzumahlen.

§ 715.

Die göttliche Verbindlichkeit zu gewissen Handlungen, wird durch die Spinozisterey aufgehoben.

Ein Spinozist hebet alle göttliche Verbindlichkeit, rechtschaffene Handlungen zu thun und die bösen zu unterlassen, gänzlich auf. Denn ein Spinozist ist ein Fatalist, und zwar ein allgemeiner Fatalist (§ 709). Wenn aber ein Fatalist von der Gattung der allgemeinen ist: so hebet er die göttliche Verbindlich-

bindlichkeit auf (§ 544). Daher hebet auch ein Spinozist die göttliche Verbindlichkeit auf.

Nämlich, die Spinozisten leugnen, daß die Seele einen freyen Willen habe; und also thut nach ihrer Meinung ein Mensch dasjenige, was er thut, nothwendig, und ist durch natürliche Ursachen so und nicht anders zu handeln bestimmet, kann auch nicht machen, daß er nicht also bestimmet wäre: ja, weil endlich alles von Gott so und nicht anders bestimmet ist, und Gott selbst nicht das mindeste anders bestimmen kann, als es wirklich bestimmet ist; so kann man sich bey der Spinozisterey eine göttliche Verbindlichkeit nicht einmal vorstellen. Dieses aber ungeachtet giebt Spinoza zu, es sey besser, wenn ein Mensch nach der Vernunft lebe, als wenn er einen Wandel führe, welcher wider die Vernunft ist: obgleich derselbe leugnet, daß der Mensch aus einer Freyheit des Willens seine Handlungen der Vernunft gemäß einrichte. Und diesen Menschen, welcher nach der Vernunft lebet, achtet er für vollkommener, als den andern, dessen Wandel der Vernunft zuwider ist. Ja es ist bekannt, daß Spinoza selbst ein sehr nüchternes Leben geführet, andern zu dienen bereitwillig gewesen, und vor der Beleidigung anderer einen Abscheu getragen habe. Was übrigens die hieraus flie-

ßenden

ßenden Folgen betrifft, wodurch der Wahrheit und Tugend Eintrag geschiehet, wenn man alle göttliche Verbindlichkeit, gewisse Handlungen zu thun, andere aber zu unterlassen, für nichts hält; auch dem Menschen keine Kräfte übrig lässet, anders zu leben, als er wirklich thut: so ist gegenwärtig unser Vorhaben nicht solche zu zeigen, indem sie ein ieder, ohne das mindeste scharfe Nachdenken, für sich selbst wahrnehmen kann.

§ 716.

Vergleichung der Spinozisterey mit der Gottesleugnung.

Die Spinozisterey ist von der Gottesleugnung nicht weit entfernet, und eben so schädlich, als diese: ja sie ist gewisser maßen noch schädlicher, als die Gottesleugnung. Denn, obzwar Spinoza einen Gott, als die erste und einzige Ursache aller Dinge, einräumet (§ 672): dennoch aber, da er leugnet, daß derselbe weise sey (Anm. zu § 712), und nach einem freyen Willen handele (Anmerk. zu § 709), auch diese Welt regire (Anm. zu § 714), und behauptet, daß die Körper und Seelen, nebst den übrigen denkenden Dingen, wenn es dergleichen geben sollte, sich in demselben befinden als Theile in dem Ganzen

Ganzen (Anm. zu § 708); so dichtet er einen Gott, welcher von dem wahren Gotte ganz und gar unterschieden ist, indem dieser mit der höchsten Weisheit (§ 640, 1 Th. nat. Gottesg.) und größten Freyheit des Willens begabet ist (§ 431, 1 Th. nat. Gottesgel.), und diese Welt durch seine Weisheit regiret (§ 902, 1 Th. nat. Gottesgel.), auch die Seelen und Körper nebst den übrigen denkenden Dingen, wenn es dergleichen giebt, nicht in ihm, als Theile in dem Ganzen, enthalten sind (§ 708). Es ist also eben so viel, als wenn er das Daseyn des wahren Gottes leugnete. Da nun derjenige ein Gottesleugner ist, welcher das Daseyn Gottes leugnet (§ 411): so ist klar, daß die Spinozisterey von der Gottesleugnung nicht weit entfernet ist. Welches das erste war.

Ferner hebet die Spinozisterey alle Religion auf (§ 714), imgleichen alle göttliche Verbindlichkeit, gewisse Handlungen zu thun, andere aber zu unterlassen (§ 715), eben wie die Gottesleugnung (§ 516, 539). Da nun die Gottesleugnung in so ferne schädlich ist, als

durch

durch dieselbe alle Religion und göttliche Verbindlichkeit, gewisse Handlungen zu thun, andere aber zu unterlassen, aufgehoben wird: so kann man nicht im geringsten mehr zweifeln, daß die Spinozisterey eben so schädlich sey, als die Gottesleugnung. Welches das andere war.

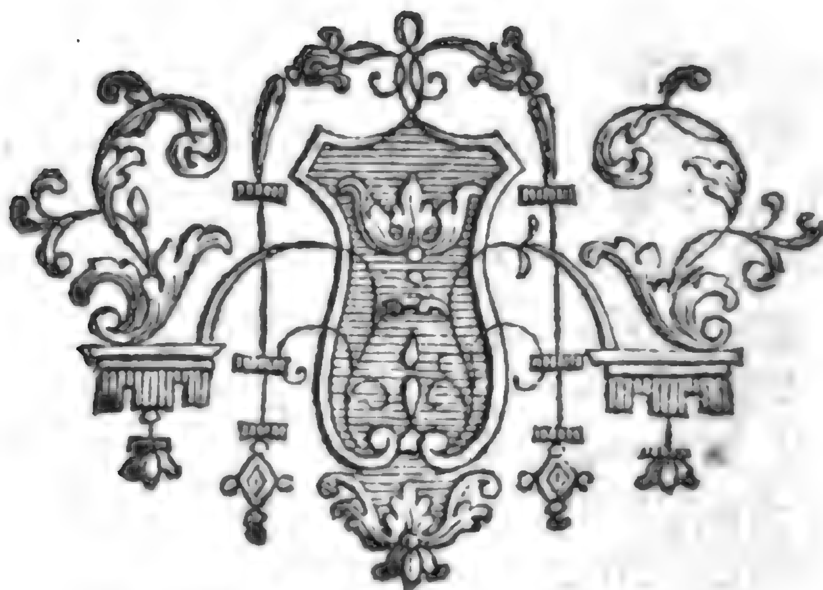
Allein, mit der Spinozisterey ist die allgemeine Fatalisterey unzertrennlich verknüpfet (§ 709). Da nun die allgemeine Fatalisterey die blinde Nothwendigkeit auf alle und iede Handlungen der Menschen ziehet (§ 528); mit der Gottesleugnung aber die allgemeine Fatalisterey nicht nothwendig verknüpfet ist (§ 531): so ist die Spinozisterey der Ausübung sittlicher Handlungen mehr entgegen, als die Gottesleugnung für sich selbst betrachtet, weil zu dieser die allgemeine Fatalisterey sich nur zufälliger Weise gesellet. Nun ist aber die Gottesleugnung schädlich, so ferne sie der Ausübung sittlicher Handlungen entgegen ist; wie wir zu seiner Zeit mit mehrern darthun werden: daher ist es aller-

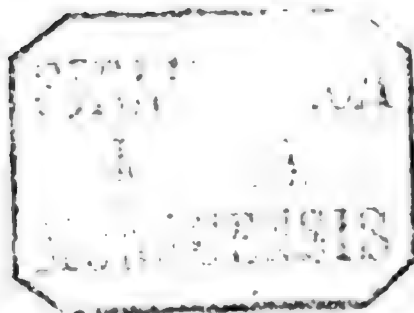
allerdings offenbar, daß die Spinozisterey gewisser maßen noch schädlicher sey, als die Gottesleugnung. Welches das dritte war.

Wenn iemand ausführlicher unterrichtet zu seyn verlanget, wie groß der Unterschied sey zwischen dem wahren Gotte und demjenigen, welchen Spinoza dichtet und mit einer scheinbaren Erklärung schmücket (§ 672), welche aber ein verborgenes Gift in sich hat: so kann er nur dasjenige, was von dem wahren Gotte sowol in unserm eigentlichen Lehrgebäude von demselben, als in dem ersten Abschnitte des gegenwärtigen Werkes, erwiesen worden, mit der Spinozisterey zusammenhalten. Denn auf diese Art wird erhellen, was dem wahren Gotte entgegen stehet, und was da, wenn man denselben annimmt, von ihm verneinet werden muß: folglich wird man daraus ersehen, wie gering die Anzahl derjenigen Lehrsätze sind, welche bey der Spinozisterey ihre Wahrheit übrig behalten. Aus dieser Ursache ist es auch geschehen, daß die Spinozisten mit iedermanns Einstimmung für Gottesleugner gehalten, und die Spinozisterey für eine gottlose Meinung geachtet wird: und daher ist es gekommen, da sonst andere Schriftsteller, welche

man

man der Gottesleugnung beschuldiget, ihre Vertheidiger gefunden haben; daß bisher noch niemand aufgetreten ist, welcher sich unterfangen hätte, Spinoza von dieser Beschuldigung zu befreyen. Vielmehr wird die Sittenlehre Spinozas als das einzige Lehrgebäude der Gottesleugnung angesehen, welches in öffentlichem Drucke heraus ist: daher wir es auch unserer Absicht gemäß erachtet haben, die Grundsätze derselben über einen Haufen zu werfen.





XX III.91

